

أداء

صلاة الله العظمى والحمد لله

المير سيد علي العظام العالقي اللاحق

دام ظل الشريف

حول

كتاب الصلاة من شرح الأربعين

ابن تاشني



Princeton University Library



32101 047105430

Princeton University Library

This book is due on the latest date stamped below. Please return or renew by this date.

--	--

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المير سيد علي العلامة الفاني الاصفهاني

دام ظل الشريف

حول

كتاب الصلوة من شرح شرايع الاسلام

للمحقق الاول قدس سره العزير

المجلد الثاني

طُبعت سنة ١٣٠٢ الهجرية

2271

,3553

,665

mvjallad 2

کتابخانه مجلس شورای اسلامی

کتابخانه مجلس شورای اسلامی

کتابخانه مجلس شورای اسلامی

کتابخانه مجلس شورای اسلامی

کتابخانه مجلس شورای اسلامی

کتابخانه مجلس شورای اسلامی

کتابخانه مجلس شورای اسلامی

کتابخانه مجلس شورای اسلامی



كتاب الصلوة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على خير خلقه محمد وآله المعصومين
واللعن على أعدائهم إلى يوم الدين (المقدمة الرابعة) من مقدمات الصلوة (فى)
البحث عن (لباس المصلى وفيه مسائل الأولى لا يجوز الصلوة فى جلد الميتة) ولاغيره
من أجزائها التى تحلها الحيوة على ما ستعرف تفصيله، و ذكر خصوص أنجلد فى المتن
كغيره من المتون الفقهيّة لعلّه لكونه الملبوس غالباً وإلاّ فعدم جواز الصلوة فى ساير أجزاء
الميتة إجمالاً (ولو كان ممّا يؤكل لحمه سواً دبغ أو لم يدبغ) ممّا لا ريب فيه بل هو من
المسلّمات لدى الخاصّة و عليه أجماع المحصّل وإنّما إختار ابن الجنيد من الخاصّة
طهارة جلدها بالدبغ فقط، ولكنه خلاف إتفاق ساير الأصحاب و صريح طائفة من الأخبار
الدالة على عدم جواز الصلوة فى الميتة وإن دبغ، وكيف كان فالأخبار الدالة على المدعى
مستفيضة (١) بل متواترة إجمالاً كصحيح ابن أبي عمير عن غير واحد عن أبي عبد الله (ع)
فى الميتة قال لا تصلّ فى شىء منه ولا فى شىء صحيح محمد بن مسلم عن أبي جعفر
(ع) قال سئلته عن أنجلد للميتة ألبس فى الصلوة إذا دبغ فقال لا وإن دبغ سبعين
مرة، و ظاهر السؤال كون المنع عن الصلوة فى جلد الميتة بما هو مركزاً فى ذهن السائل

(١) الوسائل ، الباب ١ و ٢ ، من لباس المصلى و الباب ٥٠ ، من النجاسات .

غاية الأمر لإحتمل تطهيره بالدبغ الموجب لجواز الصلوة كما يقوله العامة وكيف كان فصريح الجواب المنع عنه مطلقاً وعدم مطهرته الذباغة وموثق بإبن بكير وفيه لا تقبل تلك الصلوة حتى يصلّى في غيره مما أحلّ الله أكله الخ وسيأتي الحديث بتعامه إن شاء الله في حكم غير الماكول وموثق سماعة أنه سئل بأبعد الله (ع) في تقليد السيف في الصلوة وفيه الغراء والكميخت فقال لا بأس ما لم تعلم أنه ميتة وخبر علي بن أبي حمزة قال سئلت بأبعد الله (ع) أو بألحسن (ع) عن لباس الغراء والصلوة فيها فقال لا تصلّ فيها إلا ما كان منه ذكياً قال قلت أو ليس الذكي ما ذكى بالحديد قال بلى إذا كان ما يؤكل لحمه الحديث إلى غير ذلك من الأخبار التي سيأتي بعضها إن شاء الله تعالى، والبحث في الصلوة في أجزاء الميتة من جهات منها أنه هل الموت مانع عن الصلوة أو الذكاة شرط فيها، ومنها أن الحكم هل يختص بالساتر الصلوتي أعني ما تتم فيه الصلوة أو يعتم مطلق الساتر أو يشمل الشامل ولو لم يصدق أنه ساتر أو مطلق ما يصدق الصلوة معه كالمحمول، ومنها أنه هل يعم ميتة ما لا نفس له أم يختص بذى النفس ومنها بيان أمارات التذكية ومنها حكم موارد الشك من حيث إجراء الأصل الموضوعي وعدمه فهذه جهات خمس أمّا الجهة الأولى أعني كون الموت مانعاً أو الذكاة شرطاً فتحقيق الحال فيها أن الاحتمالات الثبوتية لعنواني الميتة والمذكي ثلثة أحدها كونها متقابلين بتقابل العدم والملكة بأن يكون الميتة عبارة عن عدم تحقق الأفعال الخاصة من التسمية والذبح بالحديد والاستقبال في الحيوان حال زهاق الروح عنه نظير تقابل العمى والبصر حيث أن العمى هو عدم البصر عمن هو قابل له وقد إختاره المحقق القمي (قده) بدعوى تصرف الشارع في الميتة لأنها لدى العرف مطلق الموتان وليس هذا المعنى مراداً له في إستعماله فهو قد تصرف في عنوان الميتة وجعلها عبارة عما لم يذكّر وتبعه على ذلك بعض من تاخر عنه وعليه هذا الاحتمال يكون إستصحاب عدم التذكية لدى الشك فيها بلا مانع ضرورة كفاية نفس جاز عدم تحقق الأفعال الخاصة أزلاً بل حال الحياة إلى زمان زهاق الروح في إثبات ما هو

موضوع للاحكام الشرعية الثابتة لعنوان الميئة بلاتطرق شبهة الاثبات فيه أصلاً إذ الموضوع للثبات عدم تحقق هذه الأفعال في هذا الحيوان حال زهوق روحه لا إتصاف الحيوان الميئة بانه مع عدم هذه الأفعال والفرق واضح بعد التأمل ثانيها كونها عنوانين مركبين بمعنى أن الميئة عبارة عن ما زهق روحه و لم تكن تلك الأفعال والمذكي ما زهق روحه و كانت تلك الأفعال فكل منهما مركب عن جزئين غاية الأمر أن المذكي مركب عن جزئين وجوديين أحدهما زهاق الروح والآخر تحقق الأفعال الخاصة حاله والميئة مركب عن جزء وجودي هو زهاق الروح وجزء عدمي هو عدم تحقق تلك الأفعال حاله وهو ظاهر المحقق الأردبيلي وتلميذه صاحب المدارك (قد هما) وخيرة بعض المتأخرين واستصحاب عدم التذكية لدى الشك عليهذا الاحتمال مما لا شبهة فيه ضرورة إحراز أحد جزئي الموضوع هو زهاق الروح بالوجدان والجزء الآخر هو عدم تحقق الأفعال الخاصة بالأصل إما باستصحاب عدمها المحمولي من الأزل أو عدمها حال الحيوة وفي حكم هذا القسم من حيث جريان أصالة عدم التذكية بلا شبهة الاثبات ما إذا قلنا بان الموت بسيط وهو زهاق الروح والتذكية مركب وهي الزهوق مع الأفعال الثالثها كونها عنوانين بسيطين ولو مع تركيب محصلهما بمعنى كون التذكية حصّة خاصة من الموتان فالموتان الذي هو أمر بسيط وعبارة عن زهاق الروح عرفاً قد نوّعه الشارع إلى نوعين أحدهما ما يتحقق بكيفية خاصة من التسمية والذبح بالحد يد وغيرها من شرائط التذكية فهذه الحصّة البسيطة من الزهاق معنونة في الشرع بعنوان التذكية والحيوان المائت بهذه الكيفية مذكي أو ذكي والآخر ما يتحقق بدون تلك الكيفية وهذه الحصّة البسيطة منه معنونة في الشرع بعنوان الموت والحيوان القائم به هذا المبدئ ميئة أو ميئت هذا بحسب الثبوت وأما بحسب الاثبات فالحق هو الاحتمال الأخير لأن الأول مخالف لظواهر جميع الأدلة في عدم تصرف الشارع في عنوان الميئة بماله من المعنى اللغوي إذ هو مبني على التصرف في تلك الظواهر بلا شاهد ومع إمكان التحفظ على ظواهر الأدلة

فى بقاء ألميئة على معناها اللغوى من الموتان وزهاق الروح بلا إستلزام محذ ورولا قرينة عقليته على خلافها كما ستعرف لا موجب للتصرف فيها بل الظاهر من موشق أبان أنه لم يتصرف فيما يظهر منها حيث قال (ع) إن ألميئة وأدم ولحم الخنزير معروف والثانى مضافاً إلى إبتناؤه على تركب الشىء من الوجود والعدم وذلك مستحيل ثبوتاً إلا أن يقال باستحالته فى التكوينية دون الاعتباريات كما نحن فيه مبنئ على التصرف فى ظاهراً التذكية بصرفها عن معناها اللغوى أى التظهير وجعلها كناية عن إقتران زهاق الروح بهذه الأفعال الخاصة وهذا يحتاج إلى قرينة مفقودة فى المقام بعد إمكان التحفظ على ذلك المعنى بجعل التذكية عبارة عن التظهير كما هو معناها اللغوى غاية الأمانة المظهر الشرعية لهذا الحيوان عبارة عن الأفعال الخاصة نظير مطهريّة أفعال خاصة للإنسان الميت فالتصرف فى المصداق دون المفهوم فكما أنّ الطهارة الحاصلة فى بدن الإنسان فى غسل الميت بل الطهارات الثلث مطلقاً أمر بسيط مسبب عن أفعال خارجيّة كذلك الطهارة الحاصلة فى بدن الحيوان المائت فى التذكية أمر بسيط مسبب عن الأفعال الخاصة الخارجيّة وبالجملة مقتضى ظواهر الأدلة كون التذكية عبارة عن الحالة الحاصلة فى الحيوان بسبب تلك الأفعال فجعل التذكية عبارة عن الأفعال موجب لجعل مثل قوله تعالى ذكيتم كناية عن الأتيان بتلك الأفعال المتبانية فهذه الحالة حاصلة للحيوان الميت بسبب الأفعال وموجبة لكونه مذكى أى موته عن طهارة وهذا موضوع للاحكام الخاصة المتفرعة على المذكى من حلّ أكل لحمه وجواز الصلوة فيه وصحة بيعه وغير ذلك وأما ألميئة فهى المائت نجساً أى لا مع حصول المظهر أى الأفعال الخاصة وهى موضوع للاحكام الخاصة المتفرعة على ألميئة من النجاسة وعدم جواز الصلوة والبيع وسائر الانتفاعات فظهر أنّ الموتان أمر وجودى بسيط وجداناً وبمنظر العرف وكذا اشراً والظاهر كالتنصيص من الأدلة من جهة المقابلة تبين عنوانى ألميئة والمذكى كونهما عنوانين وجوديين وإنما الاختلاف فى أنّ الموت الحاصل للحيوان إما أن يكون سبباً لنجاسته وهو ما إذا لم يكن مع مظهر أولاً وهو ما يكون مع المظهر فالمذكى هو المائت مع الطهارة والميئة هو المائت مع النجاسة وإن

شئت عبر بالماء طاهراً والماء نجساً وهاتان الحالتان ليستا جزئيين لمعينين بل قيدان لجامع واحد فهذا أجامع يتحصص بخصتين كلتاهما بسيطتان وألتباين إنما هو بلحاظ اختصاص كل منهما بملاك يكون سبباً لجعل الطهارة أو النجاسة أو حصول الطهارة والنجاسة على المبنيين فى هذا الباب من جعليتهما أو تكويتيهما ومن المعلوم أن الملاكين وجوديان كما أن الطهارة والنجاسة وجوديان واقعتين كانتا أم جعليتين إذا تبين ذلك فلنرجع إلى تحقيق أن الموتان مانع عن جواز الصلوة أو التذكية شرط فيه تقديراً بمعنى كونها شرطاً على فرض كون اللباس حيوانياً إذ لا يشترط أن يكون للمصلى ألسائر المذكى لكفاية كل سائر فنقول ربما يقال يكون التذكية شرطاً لوجهين أحدهما ما أشرنا إليه من أن الميتة من قبيل عدم الملكة فهى عبارة عن غير المذكى وليست شيئاً برأسه وهذه قرينة عقلية على كون النهى عن الصلوة فى الميتة عرضياً وللاشهاد إلى شرطية التذكية لجواز الصلوة فى الحيوانى لا أصلياً ناظراً إلى مانعية الميتة عنه وفيه ما عرفت من أن الميتة وجداناً وعرفاً وشرعاً أمر وجودى بسيط كيف وقد ورد فى تفسير قوله تعالى حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير فى موثق أبان أن الدم ولحم الخنزير والميتة معروف فانه صريح فى بقائها على معناها العرفى الذى هو معنى وجودى بسيط عبارة عن زهاق الروح بلا تصرف من الشارع فى هذا المعنى بل فى مصداقه كما عرفت ثانيهما أن الظاهر من النهى عن الصلوة فى الميتة فى الأخبار كصحيحى ابن أبي عمير ومحمد بن مسلم المتقدمين وإن كان هو الوضع وكون نفس مصب النهى ممنوعاً فى الصلوة ليكون النهى أصلياً لا عرضياً إلا أنه لا بد من رفع اليد عن هذا الظاهر بقرينة قوله (ع) فى موثق ابن بكير إذا علمت أنه ذكسى قد ذكاه الذبح وقوله (ع) فى خبر محمد بن أبي حمزة إلا ما كان منه ذكياً فان الظاهر من الشرطية فى الأول والاستثناء فى الثانى شرطية التذكية لجواز الصلوة وفيه أن الاستثناء من المنع كما فى خبر محمد بن أبي حمزة بقوله (ع) إلا أن يكون ذكياً لا يثبت إلا اشتراط بل

غايته بيان ألبجواز في هذه الصورة الملائم مع فقدان المانع بقريئة النهى السابـق عليه و
أما موقـق ابن بكير فالغاية فيه بقوله (ع) حتى يصلـى في غيره مما أحل الله أكله عقلية
فلا ينعقد لها ظهور في الشرطية فمع كون جملة يا زرارة وإن كان مما يؤكل لحمه إلى
قوله (ع) إذا علمت أنه ذكـى قد ذكاه الذبح مسبوقة بتلك الغاية لا ينعقد لها ظهور
في الشرطية لا مكان كونها بمنزلة البيان لتلك الغاية إلا أن يقال إن هذه الفقرة مسوقة
لبیان قيد جديد هو شرطية الذكاة لكنه لا يزيد عن الأشعار ولا يبلغ مرتبة الظهور بحيث
ينهض لـصرف ظهور الأدلة الناهية عن المانعية ولو سلم فلا فرق في الشرطية والمانعية
من جهة جريان الأصول كما ستعرف إن شاء الله وأما ما يظهر من صاحب مصباح الفقيه (قده)
من تنوع الموضوع إلى ما لم يذك أو غير المذكى والمذكى وتنوع الأحكام إلى وجودية
وعدمية ففيه ان ما لم يذك عبارة عن غير المذكى فلا فرق بين التعبيرين وانه ليست لنا
أحكام عدمية بل الحق تنوع الموضوع كما في الأخبار إلى عنواني الميتة والمذكى وتخصيص
كل واحد من العنوانين بأحكام خاصة كحرمة الأكل وفساد الصلوة والنجاسة بالنسبة إلى
عنوان الميتة كما في قوله تعالى حرمت عليكم الميتة وجواز الصلوة والأكل والطهارة بالنسبة
إلى المذكى كما رتبت عليه في جملة من الأدلة ثم إنه على القول بمانعية الميتة ففي موارد
الشك في التذكية سواء كانت الشبهة حكيمية أم موضوعية ربما يقال بجواز الصلوة بعد معلومية
عدم جريان إستصحاب عدم التذكية بأي معنى أريد منه من جهة محذور الأثبات إذ لو
أريد منه إستصحاب عدم تحقق الأسباب الخاصة الشرعية فهو لا يثبت الحصّة الخاصة من
زهاق الروح التي هي موضوع احكام الميتة على هذا المسلك من التنوع والمانعية ولو
أريد إستصحاب عدم تحقق الحالة الخاصة بالحصول من زهاق الروح مع الأسباب الشرعية
فهو لا يثبت ضد تلك الحالة أي بالحصول من زهاق الروح بدون الأسباب الشرعية
ولو أريد إستصحاب عنوان غير المذكى بما هو عنوان معدولى فهو لا يثبت الحصّة
العزبورة أي الميتة فاستصحاب عدم التذكية بأي معنى أريد غير جار على هذا المسلك

وكيف كان الميتة إما نجسة أى فيها ملاك لها أو طاهرة ومجرد إستصحاب عدم التذكية بمعنى الأفعال لا يثبت هذه الحصة أى النجسة وسيأتى بعض التوضيح لما قلناه فى الجهة الخامسة لإنشاء الله وقد مر مفصلاً فى أبواب النجاسات من كتاب الطهارة وحينئذ نشك فى السمانعية وتجربى فيه الأصول التى سيجبى تحقيق حالها فى اللباس المشكوك من أصالة عدم المانع وأصالتى الحل والبراءة بل تجربى فيه قاعدة الطهارة بلا حاجة إلى إستصحاب الطهارة الموجودة حال الحيوة كى يناقش فيه بتعدد تلك الطهارة مع الموجودة بعد الزهاق عرفاً وإن كانت المناقشة فاسدة ضرورة وحدة الموضوع لهما عرفاً بل نقول إن الموتان أى الزهاق بدون الأسباب الشرعية حيث يوجب عروض النجاسة على الحيوان والتذكية أى الزهاق مع تلك الأسباب تمنع عن عروض تلك النجاسة وبهذا الاعتبار تكون مطهرة للحيوان فنحن نشك فى أن هذا الحيوان الذى زهق روحه هل يكون نجساً فعلاً أم طاهراً فنحكم عليه بالطهارة بمقتضى الأصل الحكى أى القاعدة ومقتضى ذلك جواز الصلوة فيه بلا حاجة إلى وجود أمارة على التذكية فيوافق مضمون الأدلة عليهذا مع مذهب المحقق الأردبيلى وصاحب المدارك (قد هما) من عدم جريان إستصحاب عدم التذكية فى المقام وجواز الصلوة فى مشكوك التذكية مع عدم أمارة عليها لكن الحق فساد ذلك وعدم مجال لشيء من الأصول الموضوعية والحكمية فى مورد الشك فى التذكية إذا لم تكن هناك أمارة عليها توضيح ذلك أن الأدلة من جهة جواز الصلوة فى مشكوك التذكية وعدمه على طوائف ثلث الأولى المطلقات الظاهرة فى لزوم إحراز التذكية بالعلم فى جواز الصلوة كموتى ابن بكير المشتمل على قوله (ع) إذا علمت أنه ذكى قد ذكاه الذبح وخبر محمد بن أبي حمزة المتقدم المشتمل على قوله (ع) إلا ما كان منه ذكياً وما بضمونهما من الأخبار الثمانية المطلقات المرخصة فى الصلوة فى مشكوك التذكية مالم يحرز كونه ميتة بالعلم مطلقاً كانت هناك أمارة على التذكية أم لم تكن كمصحح على بن أبي حمزة (١)

(١) الوسائل، الباب ٥٠، من النجاسات، حديث ٤.

إِنَّ رَجُلًا سَأَلَ أَبَاعِبْدَ اللَّهِ (ع) وَأَنَا عِنْدَهُ عَنِ الرَّجُلِ يَتَقَلَّدُ السِّيفَ وَيُصَلِّي فِيهِ قَالَ نَعَمْ فَقَالَ الرَّجُلُ إِنَّ فِيهِ الْكَيْمِخْتَ قَالَ وَمَا الْكَيْمِخْتَ قُلْتَ جُلُودٌ دَوَابٌّ مِنْهُ مَا يَكُونُ ذَكِيًّا وَمِنْهُ مَا يَكُونُ مَيْتَةً فَقَالَ مَا عَلِمْتُ أَنَّهُ مَيْتَةٌ فَلَاتَصِلُ فِيهِ أَمَّا السِّنْدُ فَلَيْسَ فِيهِ عَدَا عَلَى بْنِ أَبِي حَمْرَةَ الَّذِي رَوَى عَنِ الصَّادِقِ وَالْكَاطِمِ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ ثُمَّ وَقَفَ عَلَى الرِّضَا (ع) وَلِذَا قَدْ طَعَنَ فِيهِ الْغَضَائِرِيُّ بِاللَّعْنِ وَالْكَذْبِ وَالْوَضْعِ بَلْ قَدْ وَرَدَتْ رَوَايَاتٌ فِي ذِمَّةِ فِيحْتَمَلُ نَقْلَ رَوَايَاتِهِ عَنْهُ حَالِ وَقْفِهِ وَذَلِكَ يُوْجِبُ ضَعْفَهَا لَكِنْ حَيْثُ رَوَى عَنْهُ أَصْلُهُ ثَمَانِيَةَ مِنْ أَصْحَابِ الْأَجْمَاعِ مِنْهُمْ إِبْنُ الْمُغْبِرَةِ فِي هَذِهِ الرَّوَايَةِ فَذَلِكَ يَكْشِفُ عَنْ أَخْذِهِمْ أَصْلَهُ عَنْهُ حَالِ إِسْتِقَامَةِ مَذْهَبِهِ مَضَافًا إِلَى رَوَايَةِ عَدَّةٍ مِنَ الْأَجْلَاءِ عَنْهُ وَالْعَمْدَةُ رَوَايَةُ أَصْحَابِ الْأَجْمَاعِ عَنْهُ فَانْتَهَى تَوْجِبُ حُصُولِ الرُّشُوقِ بِالصَّدُورِ الَّذِي عَلَيْهِ الْمُدَارُ فِي حُجِّيَةِ الْأَخْبَارِ مِنْ أَخْبَارِهِ الَّتِي يَكُونُ سَائِرُ وَسَائِطِ السِّنْدِ صَحِيحًا كَهَذِهِ الرَّوَايَةُ فَهِيَ مِنْ حَيْثُ السِّنْدِ حُجَّةٌ لِامْتِنَانِ الْمُنَاقَشَةِ فِيهَا وَأَمَّا الْأَدْلَالَةُ فَلِكُونِهَا فِي مَقَامِ الْإِقَاءِ الضَّابِطِ يَنْعَقِدُ لَهَا ظَهْرٌ فِي عَقْدِ السَّلْبِ يَنْفَى الْمَنْعَ عَنِ الصَّلَاةِ عِنْدَ عَدَمِ إِحْرَازِ الْمَيْتَةِ بِالْعِلْمِ وَإِطْلَاقِهِ يَشْمَلُ صُورَةَ وَجُودِ أَمَارَةِ عَلَى التَّذْكِيَةِ وَعَدَمِهَا وَمَوْثِقٌ أَوْ صَحِيحٌ سَمَاعَةً الْمُتَقَدِّمِ الْمُشْتَمَلِ عَلَى قَوْلِهِ (ع) لَا بَأْسَ مَا لَمْ تَعْلَمْ أَنَّهُ مَيْتَةٌ فَانَّهُ كَالأَوَّلِ فِي ظَهْرِهِ بِالْمَفْهُومِ فِي جَوَازِ الصَّلَاةِ فِي مَشْكَوكِ التَّذْكِيَةِ مَطْلَقًا كَانَتْ أَمَارَةُ عَلَى التَّذْكِيَةِ أَمْ لَمْ تَكُنْ الثَّلَاثَةُ الْمَفْصَلَةَ بَيْنَ وَجُودِ أَمَارَةِ عَلَى التَّذْكِيَةِ وَوُجُودِهَا كَالْغَلْبَةِ فَيَجُوزُ الصَّلَاةُ وَبَيْنَ عَدَمِهَا فَلَا تَجُوزُ كَمَوْثِقِ (١) إِسْحَاقِ بْنِ عَمَّارٍ كَالصَّحِيحِ عَنِ الْعَبِيدِ الصَّالِحِ (ع) إِنَّهُ قَالَ لَا بَأْسَ بِالصَّلَاةِ فِي الْفِرَاءِ الْيَمَانِيِّ وَفِيمَا صَنَعَ فِي أَرْضِ الْإِسْلَامِ قُلْتُ فَإِنْ كَانَ فِيهَا غَيْرُ أَهْلِ الْإِسْلَامِ قَالَ إِذَا كَانَ الْغَالِبُ عَلَيْهَا الْمُسْلِمِينَ فَلَا بَأْسَ فَإِنْ صَنَعَ الْمُسْلِمُ وَتَصَرَّفَ فِي ذَلِكَ كَاشَفَ عَنْ يَدِهِ الَّتِي هِيَ أَمَارَةُ عَلَى التَّذْكِيَةِ وَقَدْ عُلِقَ الْأَمَامُ (ع) كِبَرِي جَوَازِ الصَّلَاةِ فِي مَقَامِ الْإِقَاءِ الضَّابِطِ عَلَى وَجُودِ تِلْكَ الْأَمَارَةِ كَمَا أَنَّ الظَّاهِرَ مِنْ

(١) الوسائل، الباب ٥٥، من لباس المصلي، حديث ٣٠

الغالب في المقام بقرينة قوله فان كان فيها غير أهل الإسلام كثرة وجود المسلمين في ذلك الأرض لا وجود السلطة والغلبة لهم وهذه أعنى كثرة وجودهم بنفسها أمانة ضعيفة على كون المصنوع مصنوعاً لهم وصنعهم كاشف بالكشف النوعي عن التذكية وقد علق الأمام (ع) ثانياً كبرى لا بأس على وجود هذه الأمانة فيستفاد من مجموع الرواية صدرأً و ذيلأً بمقتضى ظهورها في عقد السلب لكونها في مقام إلقاء الضابط، التفصيل في جواز الصلوة في مشكوك التذكية بين ما كانت معه أمانة ولو ضعيفة على التذكية فيجوز الصلوة فيه و ما لم تكن معه الأمانة فلا يجوز الصلوة فيه فتكون هذه الرواية المفصلة مقيدة لا تطلق كـلنا الطائفتين الأوليين ويكون لسان الأدلة بعد الجمع بين مجموعها لزوم إحراز التذكية و لو بامارة ضعيفة مثل الغلبة في الحكم بجواز الصلوة و معه لا مجال لشيء من الأصول العملية المتقدمة موضوعية كانت أم حكمية بل هذه الأدلة بلحاظ المتحصل من الجمع بينها حاكمة على تلك الأصول طراً و مانعة عن جريانها في المقام رأساً و كون هذه الأدلة ناظرة إلى شرطية التذكية وإن كان محتلاً ثبوتاً لكن بعد إمكان كونها ناظرة إلى إهتمام الشارع بعدم المانع مع كونها منفصلة و واردة في مورد الشبهة لا توجب كسر ظهور الأدلة الأولية في المانعية، فتلخص أنه لا فرق بين القول بشرطية التذكية مع القول بمانعية الميتة من جهة لزوم إحراز التذكية و لو بامارة ضعيفة للحكم بجواز الصلوة، و أما الجهة الثانية أعنى إختصاص مانعية الميتة عن الصلوة بما تتم فيه الصلوة وحده أي الساتر الصلوتي كما عليه جماعة أو عمومها لكل ما يشتمل على المصلى ولو لم يكن ساتراً كما هو المشهور بين الفقهاء أو عمومها لكل ما كان مصاحباً مع المصلى من أجزاء الميتة التي تحلها الحيوة لان الأصوف و ما يشبهه ليس فيه روح و لو لم يكن مشتلاً بل محمولاً كما إستقر عليه الفتوى فعلاً بعد الفراغ عن كون الظرفية الحقيقية مستحيلة في المقام ضرورة أن الحركة الصلوتية فعل نحوى ليس بمتاصل حتى يكون اللباس ظرفاً له بل باعتبار إشتمال اللباس و إحتوائه على المصلى الذي يصدر منه هذا الفعل يصدق وقوع الصلوة في ذلك صدقاً عرفياً مسامحياً من جهة

التوسعة في معنى الظرفية فقد أستدل للقول الأول أى الاختصاص بالسائر بالمستفيضة
 (١) الواردة فيما لاتتم الصلوة فيه وحده كالقلنسوة و التكة و الجورب و نحوها المرخصة
 في الصلوة فيها مطلقاً سواء كانت من الميتة أو غير المأكول أو غيرها بدعى أن تلك
 المستفيضة حاكمة على إطلاق الأخبار المانعة عن الصلوة في الميتة حاصرة للمنع بغير ما
 لاتتم أى السائر الصلوتي، وفيه أن صريح مرسل ابن أبي عمير المتقدم الذى عرفت صحة
 سنده إطلاق المنع من جهة ما لاتتم كالشسع الذى هو عبارة عن زمام النعل
 الواقع بين إبهام الرجل و ما يليه لقوله (ع) لاتصل فى شئ منه و لافى شسع و معه كيف
 يمكن تحكيم المستفيضة على الأخبار المانعة بل الحكومة منعكسة و أستدل للقول الثانى
 أعنى عموم المنع لمطلق ما يشمل على الأناسان باطلاق مرسل ابن أبي عمير المتقدم فان قوله
 (ع) و لافى شسع يكشف عن أن مصب المنع أعم من الاشتغال بنحو اللباس كما فى أستر
 بالميتة و الاشتغال بنحو اللصوق الذى يمكن معه التحفظ على معنى الظرفية مهما تيسر
 و لو بالمسامحة العرفية كما فى الشسع فانه بمنزلة الخاتم فكما يصدق الصلوة فى الخاتم
 عرفاً بنحو المسامحة و لذا ورد النهى عن الصلوة فى خاتم الذهب للرجل كذلك يصدق
 الصلوة فى الشسع عرفاً بنحو من المسامحة فما لا يصدق معه الظرفية مطلقاً و لو بالمسامحة
 العرفية كما فى المحمول لايشمله إطلاق الرواية و أستدل للقول الثالث أعنى عموم المنع
 لمطلق المصاحب و لو المحمول بروايات منها مرسل ابن أبي عمير المتقدم بمقتضى إطلاق
 قوله (ع) و لافى شسع و فيه ما عرفت من عدم شموله لمطلق المصاحب و منها موثق سماعة
 المتقدم الوارد فى تقليد ألسيف فى الصلوة و فيه الغراء و ألكيمخت المشتمل على قوله (ع)
 لا باس ما لم تعلم أنه ميتة فان الغراء بالغين المعجمة هو الذى يوصل به الجسد
 ليحصل قلادة ألسيف فهو محمول للمصلى و ليس مشتملاً عليه و فيه أن الغراء وإن لم يكن

(١) الوسائل ، الباب ١٤ ، من لباس المصلى - والباب ٣١ ، من النجاسات .

بنفسه مشتقاً على المصلى لكنه باعتبار لصوقه بقلادة السيف المعلقة على المصلى يكون له نحو اشتغال نظير ما في الشسع و الخاتم فلا يشمل مطلق المصاحب كالمحمول و لو كان من نفس الغراء و الكيمخت و منها صحيح عبد الله بن جعفر (١) قال كتبت إليه يعنى أبا محمد (ع) يجوز للرجل أن يصلى و معه فأرة المسك فكتب لا بأس به إذا كان ذكياً فان الظاهر كون السؤال عن الصلوة مع فأرة المسك بما أنها ميتة إذ السؤال تارة يكون عن الحكم الكلى كما إذا سئل عن أصل جواز الصلوة فى الميتة و هذا يكشف عن جهل السائل بأصل الكبرى و أخرى يكون عن فرد من أفراد الكبرى كما إذا سئل عن الصلوة فى جزء من أجزاء الميتة و هذا يكشف عن معلومية أصل الكبرى لدى السائل و كون شكه فى صداقية هذا الفرد لتلك الكبرى و ثالثة يكون عن مورد الشبهة كما إذا سئل عن حكم الشك فى تحقق التذكية و هذا يكشف عن كون شك السائل فى إطلاق دليل المنع بالنسبة إلى موارد الشبهة و عدمه و ما نحن فيه من قبيل الثانى حيث وقع السؤال عن الصلوة مع خصوص فأرة المسك لا الميتة فيكشف عن كون كبرى المنع عن الصلوة فى الميتة معلومة لدى السائل و حيث أن الفأرة تارة تنفصل عن الظبى حال الحيوة و أخرى بعد الممات و صيرورتها يابسة و ثالثة بعده مع الرطوبة و المناسب مع السؤال عن حكم الصلوة معمو لا سيما من مثل عبد الله بن جعفر إنما هو حال الانفصال بعد الموت مع الرطوبة حيث تكون حينئذ ميتة لكونها أحد أجزاء الميتة فذلك يكشف عن كون مصب السؤال صداقية الصلوة فى هذا الجزء من أجزاء الميتة بخصوصه لكبرى المنع عن الصلوة فى الميتة إذ ليس فى الرواية إشعار بكون مصب السؤال هو الشك فى التذكية فالسبر و التقسيم فى احتمالات مصب السؤال فى الرواية مع لحاظ مناسبة المقام يقتضى ظهورها فى كون السؤال عن الفأرة بما أنها ميتة أى أحد أجزاء الميتة فيكون تطبيق الجواب عليه أعنى كبرى

.....

(١) الوسائل ، الباب ٤١ ، من لباس المصلى ، حديث ٢٠

لاباس إذا كان ذكياً كاشفاً عن كون المراد بالذكيّ هنا ما يقابل الميتة لا ما يقابل النجاسة
 الخبيثة يعنى أن الفارة إذا انفصلت حال حيوة الحيوان أو بعد ماته و صيرورتها يابسة
 لثلاً تعدّ ميتة فلا باس بالصلوة معها و حيث أنه في مقام إلقاء الضابط فيدل بالمفهوم
 على المنع عن الصلوة مع الفارة إذا كانت ميتة أى منفصلة بعد الممات مع الرطوبة بحيث
 تعدّ ميتة لكونها من الأجزاء التي تحلّها الحيوة و حيث أنّها مشتملة على لفظة مع
 الظاهرة في مطلق المصاحبة فتدل الرواية على إطلاق مانعية الميتة لكل مصاحب ولو كان
 محمولاً و هو المطلوب ونوقش في ذلك بان السؤال ناظر إلى النجاسة العرضية و ن الميتة
 وإلا فلا بدّ من الالتزام بالحقيقة الشرعية للفظّة الذكيّ وهو ما يقابل الميتة وإخراجها عن
 معناها العرفي الذي هو الطهارة مؤيداً بتذكير الضمير في كان إذ رجوعه إلى الفارة
 لا يناسب التأنيث و إلى الظبي يستلزم الأضرار إذ ليس في الرواية لفظة الظبي مضافاً
 إلى أن مفهومها ثبوت البأس في غير الذكيّ وهو أعمّ من الحرمة و الكراهة و لكن يدفعه
 ما عرفت من ظهور السؤال في كونه عن الميتة و عدم مناسبتها مع النجاسة العرضية كما أنّ
 تطبيق الأجواب عليه بلحاظ تلك النجاسة بعيدٌ في الغاية و لا منافاة بين كون الذكيّ
 بمعناه العرفي أى الطهارة مع إرادة خصوص صداقتها الشرعي منه في هذه الرواية بقريئة
 المقابلة مع السؤال و ذلك المصداق عبارة عن الطهارة الحاصلة بعد الموت للحيوان
 بسبب تحقق الأفعال الخاصة المعتبرة شرعاً في التذكية و أمّا تذكير الضمير فالامر فيه
 سهل و لا سيّما بالنسبة إلى الموءنت المجازي أى اللفظي لا مكان كونه باعتبار أنّ الفارة جزء
 الحيوان أو باعتبار نفس الحيوان مع أنّ هذا مشترك بين الوجهين أعنى جعل السؤال
 ناظراً إلى النجاسة العرضية إذ لا بدّ عليه من تعيين مرجع الضمير و أما البأس فهو
 في الوضعيات ظاهر في المنع مضافاً إلى شمول إطلاقه لجميع مراتب البأس الذي هو
 الحرمة فالانصاف أنّ دلالة هذه الصحيحة بلحاظ الاشتغال على لفظة مع على تعميم
 المنع لمطلق المصاحب ممّا لا سبيل إلى إنكاره فهو الحقّ وفاقاً لجماعة كثيرين و أمّا الجهة

الثالثة أعتى التعميم من جهة ميتة ما لا نفس له أو الاختصاص بذى النفس فالأقوال في—
مختلفة فذهب جماعة من المحققين كالمصنف (قد ه) فى المعتبر والعلامة (قد ه) فى
المنتهى والمحقق والشهيد الثانيين وغيرهم إلى اختصاص وذهب طائفة إلى التعميم
حيث نقل شيخنا ألبهائى (قد ه) فى حبل المتين عن والده الميل إليه نافية عنه ألباس
وجزم به صاحب المستند (قد ه) وجماعة من المتأخرين وأما الأقدماء فليس فى كلماتهم
تصريح بالتعميم من جهة ما لا نفس له ولا تخصيص بذى النفس حيث جعلوا موضوع المنع
عنوان الميتة فان قلنا بكون إطلاق هذا العنوان مراداً لهم فى عالم الموضوعية للمنح فهم
من أصحاب القول الثانى وإلا فمن أصحاب القول الأول وكيف كان فلا يمكن إسناد
خصوص أحد القولين إليهم نعم للمصنف (قد ه) فى المعتبر عبارة عند بيان حكم الصلوة
فى الخبز الخالص والمغشوش بوبر الأرنب حيث قال أما أجاز فى الخالص فهو إجماع
علمائنا مذكا كان أو ميتاً لانه طاهر حال الحيوة ولا ينجس بالموت فتبقى على الطهارة
إنتهى فقيل بأن للشهيد (ره) فى الذكرى عبارة توهم إستظهاره من عبارة المحقق
دعوى إجماع على إختصاص المانع بميتة ذى النفس و وافقه المحقق الثانى (قد ه)
فى ذلك ولذا إعترض عليهما الشهيد الثانى (قد ه) بعدم ظهور عبارة المحقق فى
دعوى إجماع على إختصاص لكن أنصاف أن عبارة المعتبر غير ظاهرة فى ذلك فان
التعليل بطهارة الخبز حال الحيوة وعدم نجاسته بالموت عقيب دعوى إجماع علمائنا على
جواز الصلوة فى الخبز الخالص مذكا كان أم ميتاً وإن كان يومه كونه تعليلاً للإجماع وبياناً
لكون معقده ميتة ما لا ينجس بالموت كغير ذى النفس إلا أنه غير مراد له (قد ه) إذ من
دأبه دعوى إجماع أولاً فى كثير من المسائل ثم تعليل الحكم بغيره من الأدلة فمعه
لا ينعقد لهذا الكلام ظهور فى دعوى إجماع على إختصاص نعم ظاهر كلامه فى مسألة
المنع عن الصلوة فى جلد الميتة إختياره إختصاصاً للتعليل بالنجاسة وأما الشهيد (ره)
فعبارة فى الذكرى غير صريحة بل ولا ظاهرة فى الاستظهار المزبور وذلك كله يعلم

بمراجعة الكتابين و دفاع صاحب الجواهر (قد ه) عن المحقق الثاني بانه لا ينسب دعوى
الاجماع الى المحقق بلا منشاء فلعله وجد ذلك فى موضع آخر من المعتبر كدفاع آخر عنه
بامكان إطلاعہ على دعوى الاجماع فى معتبر لغير المحقق فى غير محله مع انه على تقدیر
ثبوت ذلك يكون الاجماع منقولاً غير حجة وعلى فرض التحصيل فهو فى مورد الخلاف وكيف
كان فلا يثبت إجماع تعبدى فى هذه المسئلة الخلافية هذا بحسب الأقوال وأما بحسب
الأدلة فقد أستدل للتعميم باطلاق عنوان الميتة فى الأخبار المانعة حيث لم يقيد فى
شيء منها بذى النفس فطبعاً يعم غيره وأستدل للاختصاص بوجوه منها أن الميتة
بالقياس الى المذكى من قبيل عدم الملكة فلا بد فى صدق عنوان الميتة من قابلية المحل
للتذكية أى الطهارة بعد الموت بسبب التذكية كما أنه لا بد فى صدق عنوان المذكى من
قابليته للنجاسة قضية للمعاكسة وحيث أن غير ذى النفس لا ينجس بالموت حتى تعرضه
الطهارة فهو خارج عن موضوع الأخبار المانعة، وفيه ما عرفت من عدم ثبوت تصرف الشارع
فى عنوان الميتة وعدم حقيقة شرعية له بل دلالة موثقة أبان على كونه معروفاً لدى العرف
فهو أمر وجودى صادق على غير ذى النفس ومنها ما يظهر من خلال كلمات صاحب
الجواهر (قد ه) من إستقرار سيرة قطعية من المتشعبة على عدم الاجتناب عن ميتة
مالا نفس له فى الصلوة كالبرغوث والبق والقمل وغيرها، وفيه أن إستمرار تلك السيرة من
زمن الأئمة (ع) بان يكون الصلوة مع ميتة القتل ونحوه بمراى ومنظر من الأئمة (ع) بلا
ردع منهم (ع) عن ذلك ليكشف عن تقرير المعصوم (ع) له غير ثابت وعلى فرض الثبوت
فلعل ملاكه التسهيل برفع الحرج النوعى ألالزم من الاجتناب عن مثل هذه الحيوانات
التي تعم بها البلوى و ذلك لا يوجب التخصيص بالنسبة الى غيرها من غير ذى النفس،
ومنها إنصاف الأخبار المانعة عن ميتة مالا نفس له من وجهين أحدهما عدم تعاهد
أخذ اللباس عن غير ذى النفس فانه يوجب عدم إنسباق غير ما تعاهد أخذ اللباس
منه الى الذهن من إطلاق الميتة ونوقش فيه بان مجرد ندرة الوجود لا يوجب صرف جهة

اللفظ إلى غير النادر من أفراد المطلق وإلا لزم لانصرافه عن مثل الأسد والذئب ونحوهما من السباع بل الموجب للانصراف إنما هو ندرة الاستعمال ويدفعه أنا لاندعى ندرة وجود غير ذى النفس بل المدعى عدم تعارف استعمال أجزاء الموجود منها فى لبس الصلوة من جهة عدم القابلية لاخذ اللباس منها وعدم تعارف الاستعمال اللبسى لهذا الموجود وتعاهد استعمال غيره أعنى لبس جلد ذى النفس فى الصلوة عرفاً مانع بالبدية عن إنسباق مطلق الميتة إلى الأذهان من كبرى المنع عن الصلوة فى الميتة وهذا امر وجدانى لا سبيل إلى إنكاره ثانيهما مناسبة الحكم والموضوع إذ الصلوة عمل عبادى لا يناسب مع النجاسة وقد علمنا بذلك من الشارع فبعد علمنا بنجاسة ميتة ذى النفس شرعاً دون ما لانفس له لا ينسب إلى الذهن من أدلة المنع لإل الميتة النجسة بمعنى لفهام العرف منها كون جهة المنع هى النجاسة وحيث أنها غير موجودة فى ميتة ما لانفس له فتصرف الأدلة عنها ونوقش فيه بأن مناسبة الصلوة مع الطهارة وكون النجاسة من الجهات المانعة عنها لا توجب عدم مناسبتها مع شئ آخر وحرص جهات المنع فى النجاسة بل من الممكن وجود جهة مانعة عنها فى الطاهر كعنوان الميتة نظير مانعية عنوان غير المأكول فمجرد لإحتمال كون جهة المنع فى الميتة هى النجاسة لا يوجب صرف وجهة اللفظ إلى النجاسة ويدفعه أن المدعى ليس هو حصر جهات المنع فى النجاسة بل المدعى أن مورد إبتلاء العرف بالصلوة فى أجزاءه لما كان منحصرًا فى ميتة ذى النفس النجسة فلا ينصرف ذهنه من كبرى المنع عن الصلوة فى الميتة إلى غير النجسة كما يهوى به التعبير بالميتة النجسة فى بعض الأخبار وبالذئب فى بعضها كصحيح ابن مسلم وغيره الكاشف عن كون محل الكلام ما يكون نجسًا لا يظهر بالذئب ومنها ما يظهر من صاحب مطالع الأنوار (قده) من عدم وجود لإطلاق فى أخبار المنع حتى نحتاج إلى مخصص له بغير ذى النفس وتوضيح ذلك أن الأخبار الواردة فى المقام على السنة مختلفة فمنها طائفة كثيرة واردة فى الشبهات الموضوعية بلسان الترخيص فيها مطلقاً كما فى موثق سماعة

ومصحح على بن أبي حمزة المتقدمين بقوله (ع) ما لم تعلم أنه ميتة أو ما علمت أنه ميتة ولسان المنع مطلقاً كما في موثق ابن بكير بقوله (ع) إذا علمت أنه ذكي، أو التفصيل بين وجود أمانة وعدمه كما في موثق إسحاق بن عمار المتقدم بقوله (ع) لا بأس بالصلوة في الفراء أليمانى وفيما صنع في أرض الأسلام الحديث وهذه الطائفة غير مسوقة لبيان الحكم الواقعى حتى يكون لها إطلاق بالنسبة إلى ما لانفس له، ومنها صحيح محمد بن مسلم المتقدم المشتمل على قوله (ع) لا وإن دبغ سبعين مرة، وهو سؤالاً وجواباً ناظر إلى طهارة جلد الميتة بالدبغ التى عليها العامة فالجواب ناظر إلى ردع قول العامة وأنه لا يظهر بالدبغ فلا يربط له بعنوان الميتة فضلاً عن إطلاقه من جهة غير ذى النفس لا نقول بعدم إمكان دباغة جلد غير ذى النفس وإنصرف الرواية من هذه الجهة إلى ميتة ذى النفس وإن كانت دعواه صحيحة بل نقول بعدم الاحتياج إلى هذا الأشكال بعد وجود ما هو أوضح منه أعنى عدم سوق الرواية سؤالاً وجواباً لبيان حكم عنوان الميتة بل لبيان حكم الدباغة ودعوى أن الرواية تكشف عن مفروضية المنع عن الصلوة فى الميتة لدى السائل ولذا يسئل عن جوازها بعد الدباغة فيحتمل إطلاق موضوع المنع فى ذهنه مدفوعة بأن مجرد احتمال إنغراس الإطلاق فى ذهن السائل لا يثبت إطلاق موضوع الحكم التعبدى ومنها مرسل ابن أبي عمير الذى هو عمدة أدلة المنع من جهة الإطلاق حيث نقل عن أبي عبد الله (ع) فى الميتة قال لا تصل فى شيع من لافى شسع ويمكن منع الإطلاق فيه من وجوه الأول أن لفظة الميتة غير موجودة فى كلام الامام (ع) بل و لافى كلام السائل بنحو الموضوعية لجواب الامام (ع) وإنما هى فى كلام السائل بنحو تعيين مورد ورد عن الامام (ع) بالنسبة إليه كلام فقوله فى الميتة قال لا تصل الخ بمنزلة قولك فى باب غير المأكول قال الصادق (ع) كذا وكذا فكما يحتمل كون موضوع كلام الامام (ع) واقعاً عنوان الميتة بما هو كذلك يحتمل كونه خصوص جلد الميتة وحيث لا معين لمصّب كلامه (ع) فى الاول فلا ينعقد للرواية ظهور فى الإطلاق من أول الأمر الثانى أن جملة فى شيع من

حال لضمير المخاطب في لا تصل و على فرض كونها ظرفاً لنفس الفعل أى الصلوة فحيث أن ملابسات الفعل أولاً وبالذات ملابسات للفاعل وثانياً وبالتبع ملابسات للفعل فهى لا محالة من حالات المصلى وملابساته فالمعنى على كل تقدير هو المنع عن إيقاع الصلوة خارجاً حال كون المصلى فى شىء منه ومن المعلوم أن الذى يكون فيه المصلى خارجاً لى لبسه من أجزاء الميتة ليس بالآجزاء الميتة ذى النفس لما عرفت من عدم قابلية غير ذى النفس لاخذ اللباس منه فهذه الجملة قرينة صارفة للاطلاق من جهة غير ذى النفس بمعنى كونها مانعة عن انعقاد الاطلاق لها من هذه الجهة من أول الأمر الثالث جملة ولا فى شسع بالتقريب المتقدم لجملة فى شىء منه ضرورة عدم قابلية أجزاء غير ذى النفس لصنع الشسع منها فهو منصرف إلى أجزاء ذى النفس وقرينة مانعة عن انعقاد الاطلاق للرواية من جهة غير ذى النفس ومنها خبر محمد بن أبي حمزة قال سألت أبا عبد الله (ع) وأبا الحسن (ع) عن لباس الفراء والصلوة فيها فقال لا تصل فيها إلا ما كان منه ذكياً الحد يث فيما يقال باطلاق الاستثناء أعنى إلا ما كان منه ذكياً الناظر إلى شرطية التذكية فى صورة كون اللباس حيوانياً من جهة كون المذكى من ذى النفس أو غيره وربما يجاب عنه بان غير ذى النفس حيث لا يكون قابلاً للتذكية فهذه الفقرة أى الاستثناء منصرف عنه لكن لأنصاف أن المستثنى منه لو كان مطلقاً نظير اطلاق العلماء فى أكرم العلماء إلا النحويين من جهة الهاشمى وغيره فاستثناء خصوص حصّة منه كالنحويين فى المثال إذا لم يكن فى غير الهاشمى نحوى لا يوجب صرف وجهه بالاطلاق فى المستثنى منه إلى خصوص المشتغل على تلك الحصّة كالحاشمى فى المثال ضرورة صحة استثناء الحصّة فى الرواية لو كان مطلقاً شامل لغير ذى النفس فى المستثنى منه بان كان لا تصل فى الميتة إلا ما كان منه ذكياً فاستثناء حصّة المذكى المخصوصة بذى النفس وإن كان متصلاً لم يكن صارفاً لاطلاق الميتة إلى خصوص ذى النفس إلا أن المطلق غير موجود فى المستثنى منه ضرورة رجوع ضمير فيها فى جملة لا تصل فيها إلى لباس الفراء فى صدر الرواية وقد عرفت سابقاً إنصاف اللباس إلى خصوص ذى النفس من جهة ندرة استعمال الموجود أعنى ليس غير ذى النفس فى الصلوة

نظراً إلى عدم قابليته لأخذ اللباس منه لامن جهة ندرة وجود الحيوان كى لا تكون سبباً للانصراف فالمستثنى منه فى الرواية عبارة عن المنع عن الصلوة فى لباس الفراء المنصرف بالطبع إلى ذى النفس فلا إطلاق له بالنسبة إلى غيره من أول الأمر مضافاً إلى ضعف سند الرواية لاشتماله على عدّة من المجاهيل ومنها خبر دعائم الإسلام (١) لا تصلّ بجلد الميتة وهذا ضعيف سنداً لأنّ القاضى صاحب الدعائم وإن إلترزم بنقل ما يكون حجة لديه لكن بقاءه على هذا الألتزام عملاً فى جميع أخبار الكتاب ككون ما أحرز حجية سنده حجة لدينا غير معلوم فاخبار الدعائم لنا غير حجة مضافاً إلى إشماله على جلد الميتة الذى عرف إنصرافه إلى ما تعاهد أخذ اللباس منه وهو ذى النفس نعم إطلاقه من جهة مطلق المصاحبة لخصوص الأشتمال فضلاً عن الظرفية بمقتضى بقاء الأوصلة فى بجلد الميتة حسنٌ لكنه غير مفيد، ومنها حسن الأعمش (٢) عن جعفر بن محمد (ع) فى حديث شرايع الدين قال ولا يصلى فى جلود الميتة وإن دبغت سبعين مرة وكذا فى جلود السباع وهذا ضعيف الدلالة من جهة الأشتمال على الأجلد المنصرف إلى ذى النفس ومن جهة سوقه لبيان حكم الدباغة لاعتوان الميتة فتلخص أنّه ليس فى أخبار الباب ما يكون مطلقاً من جهة غير ذى النفس كعتوان الميتة وأنه على فرضه منصرف إلى غير ذى النفس لا أحد الوجهين المتقدمين فالحق وفاقاً لجماعة من المحققين جواز الصلوة فى أجزاء ميتة ما لا نفس له كالسّمك الطافى وغيره وإن كان الأحتياط بترك الصلوة فيها نظراً إلى ذهاب جماعة إلى المنع مما لا ينبغى تركه، وأمّا الجهة الرابعة أعنى بيان أمارات التذكية فاعلم أنّ الأمارات على نوعين أحدهما الأمارات العامة لأحراز كلّ موضوع من موضوعات الأحكام لدى الشك فيه كالبيئة وخبر الواحد وقد تقدّم الكلام فيها فى مبحث الأجلود آخر كتاب

(١) المستدرک ، الباب ١ ، من لباس المصلی ، حدیث ٢ .

(٢) الوسائل ، الباب ٦ ، من لباس المصلی ، حدیث ٤ .

الطهارة ثانيهما الأمارات الخاصة باحراز التذكية كيد المسلم وسوقه وأرض الأسلام وإخبار ذى اليد ومطلق العلامة وقد ذكرنا حالها هناك لكن لا بأس بالإشارة الإجمالية إليها فى المقام للمناسبة مع بحث اللباس فنقول أمّا اليد والمراد بها إستيلاء المسلم وتصرّفه فى الشئ ولو بجعله معرضاً للبيع أو تصرّف آخر مشروط بالتذكية كجعله فى السوق أو فى مصلّاه فهى حجة عقلائية على التذكية وقد دلت أخبار عديدة على اعتبارها لاحرازها كقوله (ع) فى موثّق إسحق بن عمار المتقدم لا بأس بالصّلوة فى الغراء البيانى وفيما صنع فى أرض الأسلام وقوله (ع) فى صحيح (١) البزنطى ألوارد فى شراء جبة فراء من السوق والصّلوة فيها مع الشك فى كونها ذكّية نعم ليس عليكم المسئلة ومعتبر إسماعيل بن عيسى (٢) قال سئلت أبا الحسن (ع) عن جلود الفراء يشتريها الرجل فى سوق من أسواق الجبل أيسئل عن ذكوته إذا كان ألبايع مسلماً غير عارف قال عليكم (أنتم) أن تسئلوا إذا رايتم المشركين يبيعون ذلك وإذا رأيتم يصلّون فيه فلا تسئلوا عنهم وغير ذلك من الأخبار وهذا إجمالاً ممّا لإشكال فيه إنمّا ألبحث عن جهات الأولى إنّ اليد هل هى أصل تعبّدى أو أمانة مضاة لدى الشارع فقد يقال بالأول بدعوى أنّ ملاك الأمانة غير موجود فى يد المسلم غالباً ولا سيّما بالنسبة إلى المسلمين الموجودين زمن صدور الروايات أعنى العامة لغلبة وجودهم فى سوق المسلمين فى ذلك الزمن بحيث يكون حمل أخبار اليد على خصوص يد المسلم ألعارفاً حملاً للمطلق على الفرد النادر بالنسبة إلى زمن الصّدور ضرورة باختلافهم معنأى شرائط التذكية وعدم إعتبارهم كثيراً ممّا يعتبره الخاصة فيها حيث يقولون بطهارة ذبايح أهل الكتاب وطهارة جلد الميتة بالدبغ فالجلود التى تكون ميتة لدينا كثيرة فيما بايديهم وقد جعل المدار على مطلق المسلم ولو غير ألعارفاً بالائمة (ع) فى خبر إسماعيل المتقدم بقوله (ع) عليكم أن

(٢٠) الوسائل، الباب ٥٠، من التجاسات، حديث ٧٣٠

تسئلوا إذا رأيتم الخ فان المقابلة بين المشركين و بين عنوان يصلون بلا زيادة كلمة فيه كما في الفقيه أو معها كما في غيره ظاهرة في كون يصلون كناية عن كون البايعين مسلمين و قد طبّق هذا الكلام على مورد تصريح السائل بكون البايع مسلماً غير عارف فهو كالنص في كون المدا على يد المسلم ولو كان من العامة فبعد ما نرى من فقدان ملك الأمارية في يد العامة و غلبة وجودهم في السوق زمن صدور الرواية نستكشف كون يد المسلم أصلاً تعبدتاً جعله الشارع في مورد الشك في التذكية تسهياً على العباد، لكن الحق كون يد المسلم مطلقاً أمارة ضعيفة قررها الشارع في سبيل إحراز التذكية ضرورة أنّ الاختلاف في الحكم و الفتوى بيننا مع العامة لا يوجب إنتفاء ملك الأمارية خارجاً بالنسبة إلى ما بايد بهم من الجلود لأن ما هو المسلم بين الخاصة من شرائط التذكية كالتسمية و استقبال الذبيحة و نحوهما مسلم الشرطية لديهم و بعض ما يلتزموا به كطهارة ذبايح أهل الكتاب فهو وإن كان خلاف المشهور بين الخاصة إلاّ أنّه يمكن القول بصحة ما ذهبوا إليه أولاً لدلالة الأدلة نظير قوله (ع) في صحيح الأفضلاء (١) الذبيحة إسم ولا يؤتمن عليه إلاّ المسلم على كون العمدة في التذكية هي التسمية وأنّ إشتراط كون الذابح مسلماً إنّما هو من جهة كون المسلم مؤتمناً على التسمية فلو أحرزنا التسمية و الاستقبال و ساير الشرائط من غير المسلم كالكتابي تحققت التذكية و ندرتها فيما بايد بهم ثانياً و عدم إستلزام وجودها لقلّة الجلود الطاهرة بنظرنا في أسواقهم ثالثاً نعم طهارة جلد الميتة بالدبغ مما لم يلتزم به من الخاصة ظاهراً عدا ابن الجنيد و الصدوق فالاختلاف في الشرائط نادر ليس بمثابة يوجب أكثرية غير المذكي في يد العامة عن المذكي مع أنّهم بحسب الخراج غير ملتزمين ببيع جلود الميتة أو خصوص الجلود المدبوغة بخرء الكلاب التي هي عندهم طاهرة كيف و جلود المذكي كثيرة عندهم فتحصيل خصوص جلود الميتة المدبوغة

(١) الوسائل ، الباب ٢٦ و ٢٧ ، من الذبايح .

التي تحتاج إلى مؤنة زائدة موقوف على وجود داع قوى لهم لذلك وهو مفقود غالباً فما هو المتعارف لديهم بحسب الخارج ومعاملاتهم السوقية تكون غالباً من المذكى وتكون ألميته فيها نادرة وعليه فغلبة وجود المذكى التي هي أمانة ضعيفة على التذكية متحققة خارجاً فملاك الأمانة موجود في يد المسلم مطلقاً ولو غير ألعارفينهم ومعه لا ينعقد للاخبار ظهور في التبعدي بل في تقرير أمانة عرفية ضعيفة، الثانية قد عرفت عدم أمانة يد الكافر على التذكية فهل هي أمانة على العدم حتى يقع التعارض بين يدي المسلم والكافر إذا استوليا على جلد لكونهما أمانتين متعارضتين أم لا؛ الحق هو الثاني ضرورة عدم التزام الكافر عملاً خارجياً ببيع ألميته إذ التذكية أو عدمها ليست لديه من الخصوصيات ألدخيلة في صحة المعاملة حتى يعتنى بخصوص أحد صنفى الجلود وإنما هو لا يبالى بكونها من ألميته وغيرها كما يرشد إليه قوله (ع) في بعض الاخبار ألدبيحة إسم ولا يؤتمن عليه إلا المسلم فيده لا أمانة لا أنها أمانة على العدم كما أن المسلم إذا كان متهماً أو أحرزنا عدم مبالاته بكونه من ألميته وغيرها تخرج يده عن الأمانة فمجرد عدم مبالاة الكافر بالميتة والمذكى لا يصلح منشأً لأمانة يده على عدم التذكية وعليه ففي صورة توارد يدي المسلم والكافر على شيع بلا أفوائية لاحدى أليدين على الأخرى سواءً كانتا في عرض واحد أم كانت يد المسلم في طول يد الكافر بان كانت مسبوقه بها لاتعارض بينهما كما إدعاه في الجواهر ضرورة أن يد المسلم مقتضية للأمانة ويد الكافر غير مقتضية لها ولا تعارض بين المقتضى والألمقتضى بل الأول حاكم على الثاني ومقتضى ذلك أمانة يدي المسلم في الصورتين على التذكية وقد يقال بعدم أمانيتها فيهما بتقريب موقوف على بيان مقدمتين حاصله بتحرير منا أنه فرق بين ألقضايا أالخارجية مع أالحقيقة من جهة إمكانية الأخذ بالاطلاق وعدمه إذ ألقضية أالخارجية التي يكون موضوعها مشيراً إلى الأفراد الموجودة فعلاً في الخارج نظير قتل من في ألعسكر أو أكرم من في ألمدرسة تكون في قوة أالجزئية كما عن هذا ألقائل بل هي بحسب ألقوانين ضرورة كون أفرادها محدودة وإن

لم تكن مُسوّرة بسور الجزئية و لذا لا تستعمل فى الصناعات و كيف كان فلاجل محدودية أفرادها لا يمكن الأخذ باطلاق الحكم المذكور فيها بالنسبة إلى غير أفرادها بخلافه فى الحقيقة و هى التى يكون موضوعها مشيراً إلى الخارج أعم من الأفراد الموجودة فعلاً و ما توجد فى المستقبل نظير الكبريات الكلية كإكروم العلماء، لا أقول مرجع العملية فيها إلى الشرطية نظير أن يكون لسانها لسان كل من وجد فى الخارج و كان عالماً يجب إكرامه فى المثال كما زعمه هذا القائل بل القضية خارجية كانت أم حقيقة تكون على ظاهرها من العملية أو الشرطية و مجرد إمكان إنتزاع الشرطية من العملية خارجاً غير كون عقد الوضع فى القضية فى كلام المتكلم ناظراً إلى التقدير بمعنى الاشتراط بل يكون عنوانها مشيراً إلى كل فرد حاصل فعلاً أو إستقبالاً وبالجملة ما يلاحظه المتكلم موجوداً فى وعائه يعلّق الحكم على وجوده و قد ذكرنا تحقيق ذلك مستوفى فى الأصول و كيف كان فلاجل عدم محدودية أفراد الحقيقة يمكن الأخذ باطلاق الحكم المذكور فيها بالنسبة إلى غير الأفراد الموجودة فعلاً فى الخارج ثم إنَّ ترك الأستفصال فى كلام الأمام (ع) الكاشف عن الأطلاق بمعنى إهمال جهة فى سؤال أسائل وإرسال الحكم من قبل الأمام (ع) فى مقام الجواب عن ذلك السئوال بلا إستفصال لتلك الجهة التى أهملها السائل و أنَّ الحكم مقيّد بعدمها أم لا ليس بكاشف عن الأطلاق مطلقاً بل بشرط أن لا تكون الجهة التى يراد أخذ الأطلاق بالنسبة إليها مغفولاً عنها لدى السائل وإلاّ لم يكن ترك الأستفصال صالحاً للكشف عن الأطلاق و بعدها تين المقدمتين أعنى إمكان الأخذ بالأطلاق فى القضايا الحقيقية دون الخارجية و إشتراط كاشفية ترك الأستفصال عن الأطلاق بكون الجهة غير مغفولة لدى السائل نقول أولاً إنَّ أخبار السوق الكاشفة عن أمارية اليد من قبيل القضايا الخارجية ضرورة كونها ناظرة إلى الأسواق الموجودة فى الخارج حال صدور الروايات فلا إطلاق لها و ثانياً إنَّ جهة سبق يد الكافر أو استيلائها على الشىء مغفول عنها لدى السائلين ضرورة عدم تداول جلب الجلود من البلاد النائية فى تلك الأزمنة فلا يصلح

ترك الاستفصال من جهة سبق يد الكافر وعدمه فيها للكشف عن إطلاق أمارية يد المسلم من هذه الجهة وأياً ما كان فادلة أمارية يد المسلم قاصرة عن الشمول لمورد سبق يد الكافر أقول أما دعوى كون أخبار السوق من قبيل القضايا الخارجية فهي مصادرة محضة بل مصادمة للحجة مقامية ولفظية أما المقامية فلانه لو فرض إرادة الخصوصية في كلام السائل لكن كلام الإمام (ع) المبيّن للاحكام الشرعية في حق المكلفين بالنسبة إلى عمود الزمان لا محالة يكون في مقام إلقاء الكبرى العامة وأما اللفظية فلان سوق المسلمين الوارد في صحيح الفاضل (١) بقوله (ع) كل إذا كان ذلك في سوق المسلمين ولا تسئل عنه مطلق شامل لكل سوق في كل زمان وأما دعوى اشتراط ترك الاستفصال بعدم كون الجهة مغفولاً عنها لدى السائل فهي ممنوعة كبرى وصغرى أما الأول فلان الحكم لما كان عاماً بالنسبة إلى كل مكلف فغفلة السائل عن جهة لا تمنع عن تقييد الإمام (ع) لو كانت الجهة مقيدة فإطلاق الإمام (ع) من تلك الجهة بعد إمكان تحقق تلك الجهة خارجاً بالنسبة إلى أحد المكلفين أو إلتفات بعضهم ولو غير السائل إليها بعد ذلك يكفي لحجية الاطلاق وحيث لا سبيل إلى إنكار إمكان تحققها فلامعنى لشرطية عدم الغفلة في كاشفية ترك الاستفصال عن الاطلاق بل هو كاشف عنه مطلقاً وأحاصل أنه لا يشترط في كاشفية ترك الاستفصال عن الاطلاق عدى مقدمات الحكمة اللازمة في الاخذ بالاطلاق وأما الثانى فلان مسبوقية يد المسلم بيد الكافر غير منحصرة بجلب الجلود من البلاد النائية الكافر أهلها بل تتحقق بشراء المسلم الجلود من كل واحد من المسلم والكافر الموجودين فى بلده ولا سيما فى تلك الأزمنة التى كان وجود الكافر فى بلاد المسلمين كثيراً بحيث يمكن شراء الجلود منه فالانصاف أنه لا تصور لاخبار السوق بوجه عن الشمول لصورتى مسبوقية يد المسلم بيد الكافر أو توارد اليدين نعم لو كان سبق يد الكافر بحيث ينفى جهة

(١) الوسائل . الباب ٢٩ . من الذبائح .

كشف يد المسلم و أماريتها على التذكية كما إذا أحرزنا عدم إلتفات المسلم إلى سبق يد الكافر أو عدم مبالاته في أمر الفحص عن التذكية وعدمها فلا تكون يد المسلم حينئذ أمانة فالفرق بين قول هذا القائل وبين قولنا عليهذا أنه يعتبر في الأمانة لديه إحراز الفحص و يكفي لدينا لإحتماله بمعنى عدم إحراز عدم الفحص الثالثة أن إستيلاء المسلم و تصرفه الذي هو معنى اليد في موضوعات الأحكام هل يكون أمانة مطلقاً أم تختص الأمانة بالتصرف الذكاتي أعني إستعمال الشيء فيما يشترط بالطهارة أو جعله في معرض ذلك الاستعمال وجهان ربما يقال بالأول بدعوى إطلاق الأدلة من هذه الجهة لكن الحق هو الثاني نظراً إلى ظواهر بعض الأدلة وإلى ملك الأمانة أما الأول فلقلوه (ع) في خبر إسماعيل بن عيسى وإذا رأيتهم يصلون فيه فلا تستلوا بناءً على زيادة كلمة فيه كما في غير الفقيه ضرورة أن الجملة كناية عن مطلق التصرف الذكاتي ببيان فردة الشايح أي الصلوة في الجلد و إلا فمن اليد يهي عدم صلوة البايح في كل جلد وجعل الجملة ناظرة إلى أن كل جلد يشتري ويصلى فيه فاشتروه بعيد للغاية و أما الثاني فلان جعل جلد الميتة ظرفاً للزبالة أو دلوا لسقى البساتين أو نحو ذلك من الانتفاعات الغير المشروطة بالطهارة التي تكون محللة بالنسبة إلى أجزاء الميتة ليس خارجاً عن شأن المسلم كما يتفق خارجاً كثيراً فكل إستعمال و تصرف من المسلم ليس فيه ملك الكشف عن التذكية فليس من اليد في شيء بل المناسب مع الأمانة هو التصرف الذكاتي ليس إلا، الرابعة أن أمانة يد المسلم هل تعم كل مسلم و لو لم يكن عارفاً أم تختص بالعارف أي الشيعة وجهان أقوىهما الأول لما في خبر إسماعيل بن عيسى المتقدم من تطبيق العقابلية بين المشركين و المصلين الذي هو كناية عن مطلق المسلم على مورد السؤال الذي هو غير العارف فانه كالتص في الاطلاق من جهة كل مسلم ولان حمل مورد أخبار السوق التي هي أدلة أمانة اليد على خصوص الشيعة حمل للمطلق على الفرد النادر ضرورة عدم إستقلال الشيعة زمن صدور تلك الأخبار بسوق فهي بهذه القرينة كالتص في مطلق المسلم حتى غير العارف فالقرينة

لفظية و مقامية موجودة في الاخبار على الاطلاق من هذه الجهة نعم ربما يتوهم تعارض
 إطلاقتها بخبرين (١) أحدهما ما ورد في أن علي بن الحسين (ع) كان صرداً أي متألماً
 من البرد فكان يوءى له من الفراء العراقي فيلبسه فاذا أراد ان يصلّي نزعها معلّلاً
 بانهم يستحلون لباس جلود الميتة و يزعمون أن دباغه ذكوته ثانيهما ما ورد في جواب
 قول السائل ما تقول في الفرو يشتري من السوق من قوله (ع) اذا كان مضموناً فلا باس
 لكنه توهم فاسد إذ مضافاً إلى ضعف سند الخبرين الأول نقل لفعل الأمام (ع) من
 قبل الراوى فهو مجمل و المتيقن منه رجحان ذلك الفعل كما يساعده الأعتبار من
 حسن الاحتياط بترك الصلوة في مشكوك التذكية و ليس من نقل الأمام (ع) لفعل الأمام
 (ع) في مقام بيان الحكم التكليفي كي يكشف عن لزومه مضافاً إلى أنه بنفسه غير صالح
 للمعارضة مع الاخبار الكثيرة الدالة بالاطلاق على أمارية يد مطلق المسلم ولو لم يكن
 عارفاً لو لم نقل بان الأجمع الدلالي يحمل الخبر على الاستحباب ممكن و الخبر الثاني
 محمول على مورد الاخبار عن التذكية الواقعية و أنه مشروط بضمأن الأبايع و تعهده على
 كونه مذكى بقريئة صحيح لابن الحجاج (٢) حيث سئل فيه عن الفراء الذي يشتري من
 السوق و يقول لصاحبها أهى ذكية فيقول بلى فهل يصلح لي أن أبيعها على أنها ذكية
 فاجاب الأمام (ع) بالنفى إذ الشراء من المسلم و إخباره عن التذكية الظاهرية مفروغ عنه
 في مورد السؤال و إنما يستل عن كفاية مجرد ذلك للشهادة في مقام بيع ذلك على كونه
 مذكى و عدمها فنفي الأمام (ع) لذلك يكشف عن أمارية يد المسلم للتذكية الظاهرية دون
 الواقعية و بعد ما نرى خارجاً من تعدد مراتب الأمارات قوة و ضعفاً يحمل الخبر على
 عدم قوة مرتبة أمارية أليد بمثابة تصلح منشاءً للشهادة على التذكية و أن هذه المرتبة من

(١) الوسائل ، الباب ٦١ ، من لباس المصلى ، حديث ٢ و ٣ .

(٢) الوسائل ، الباب ٣٨ ، مما يكتسب به ، حديث ٢ .

ألا مارية مشروطة بتعهّد البايح على كونه مذكّي هذا كآله حال أماريّة يد المسلم أو ما سوقه والمراد به المكان الذي يكون معرضاً لبيع المسلم للجلود وغيرها من أجزاء الحيوان بلحاظ ألا تنفاعات المحلّلة ويكون ذلك البيع من جهة كونه تصرّف المسلم كما شفا عن التذكية فيدل على أماريّة أخبار مستفيضة منها موثّق إسحق بن عمار المتقدم عن العبد الصالح (ع) أنّه قال لا بأس بالصلوة في الفراء أليمانى وفيما صنع في أرض ألا سلام قلت فان كان فيها غير أهل ألا سلام قال إذا كان الغالب عليها المسلمين فلا بأس فان إطلاق أرض ألا سلام وكذا ما يغلب عليها المسلمون يشمل السّوق وحيث أنّ المراد باهل ألا سلام وغيره في السّؤال هو ألا أفراد فالمراد بغلبة المسلمين في الجواب لا بد وأن يكون الغلبة من حيث ألا أفراد لا الغلبة من حيث السّلمان كما احتمله جماعة ومنها صحيح الفضل (١) الذي رواه المشايخ الثلاثة بطرق متعدّدة إمّاهم سالوا أبا جعفر (ع) عن شراء اللّحوم من ألا سواق ولا يدرى ما صنع القضاة فقال (ع) كل إذا كان ذلك في سوق المسلمين ولا تسئل عنهم منها معتبر (٢) إسماعيل بن عيسى المتقدم قال سئل أبا الحسن (ع) عن جلود الفراء يشتريها الرّجل في سوق من ألا سواق الجبل أيسئال عن ذلك أو لا إذا كان البايح مسلماً غير عارف قال عليكم (أنتم) أن تسئلوا إذا رأيتم المشركين يبيعون ذلك وإذا رأيتم يصلّون فيه فلا تسئلوا عنه لما عرفت من أنّ يصلّون كناية عن المسلمين إلى غير ذلك من الأخبار وبالجملة فاصل أماريّة السّوق ممّا لا ريب فيها إنّما الكلام في أنّها أمارّة على التذكية وعلى المسلم ليكون أمارّة على ألا مارة بعبارة أخرى هل هو أمارّة على الشّيء أو الشخص حيث أنّ يد المسلم موجودة في السّوق فاعتبار ألا مارية له بالاستقلال لغو فنقول الحقّ أنّه (١) رواه الكليني (قده) عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن عمر بن أذينة عن فضيل وزرارة ومحمد بن مسلم ورواه الصدوق (ره) بإسناديه عن الفضيل وزرارة ومحمد بن مسلم ورواه الشيخ (ره) تارة عن الكليني بالسند المزبور وأخرى عن محمد بن أحمد بن يحيى عن سهل بن زياد عن محمد بن أبي عمير عن عمر بن أذينة عن زرارة قال سألت أبا عبد الله ومن هنا يعلم أنّ هذا الصحيح له طرق شتى . (٢) رجال السند وإن لم يرد فيهم توثيق معتدّ به لكنّه صالح للاعتبار من جهة أخذ المشهور بالرواية الموجب للوثوق بالصدور الذي عليه المدارفي حجّية الأخبار .

في طول أمارية اليد وأمارية عليها بمعنى أن اعتبار أماريته يكون بلحاظ مورد الشك في كون البايع مسلماً أم لا فيكون السوق أمارية على الشخص وأن هذا البايع مسلم حتى يكون تصرفه أمارية على التذكية إذ الظاهر من صحيح الفضلاء و معتبر ابن عيسى وإن كان إحراز كون البايع مسلماً ولو بأمارية فهما ساكتان من جهة طولية ألامارية وعدمها بلا إطلاق لهما بالنسبة إلى مورد الشك في كون البايع مسلماً فضلاً عن إحراز كونه كافراً بل الثاني ناص في اتّمع إحراز شرك البايع لا بدّ من الفحص لكن موثّق إسحق بن عمار يكون كالنص في مورد الشك حيث فرض السائل فيه وجود غير أهل إلا سلام فإطلاقه يشمل اختلاط المسلمو غيره في السوق الموجب للشك في كون بعض البايعين مسلماً وقد جعل الامام (ع) في مقام الجواب عنه مداراً ألامارية على غلب وجود المسلمين ومن المعلوم أن السوق بما هو سوق أي عبارة عن الجدران المسقف ليس بمطهر ولا فيه خصوصية موجبة للكشف عن التذكية وعبارة أخرى ليس في السوق بما هو ملك ألامارية فلامحالة يكون غلب وجود المسلم في السوق كاشفة عن المسلم بالنسبة إلى مشكوك الحال من البايعين في ذلك السوق فيكون تصرفه طبعاً أمارية على التذكية فمقتضى الجمع بين مفاد الموثقة صدراؤذ يلاً وملاحظة ملك ألامارية المفقود في السوق بما هو سوق ألامارية للسوق بلحاظ مورد الشك في إسلام البايع وباعتبار التصرف الكاشف عن التذكية وهذا معنى طولية أماريته وكونه أمارية على ألامارية فدعوى عدم إطلاق ألامارية للسوق بالنسبة إلى مورد الشك في كون البايع مسلماً كدعوى إطلاقها حتى بالنسبة إلى مورد إحراز كونه كافراً غير وجهية أمّا التفریط بالمنع عن الإطلاق بالنسبة إلى صورة الشك في إسلام البايع فلما عرفت من صراحة الموثقة فيموا ما ألافراط بدعوى الإطلاق حتى بالنسبة إلى صورة إحراز كفر البايع فلما عرفت من سكوت الأخبار وإنصافها عن ذلك ولمخالفت مع ملك ألامارية المفقود في يد الكافر ولو كونه مخالفاً مع صريح معتبر ابن عيسى في لزوم السؤال إذ كان البايع مشركاً في مورد السوق بقوله (ع) عليكم أن تسئلوا إذ أرايتم المشركين يبيعون ذلك وأما أرض ألامارية المراد بها ما كان غالب أهله للمسلمين فيدل على أماريته موثّق إسحق بن عمار المتقدم الذي عرفت أن مورد الشك في كون الشيء مذكاً أو غير مؤلفاً هو منه بقريئة إتمام جملة صنع في مورد السؤال المنطبق عليه الجواب قهراً باختصاص

أما ريةً لأرض بما إذا كان في الشيء أثرًا لا استعمال حتى يكون غلبة أهل الأسلام كاشفة عن كون ذلك
 لا استعمال من المسلم الكاشف عن التذكية فاماريةً لأرض نظيراً ماريةً للسوق من جهة الطولية وكونها
 باعتبار تصرف المسلم الكاشف عن التذكية كما يشهد به فقد ان ملك الأمارية في مورد فقد ان الصنع
 وأثرًا لا استعمال فدعوى كون الأرض أمارية تعبدية مطلقاً تسهيلاً أو كون الأرض موضوعاً للأصل التبعدي
 بالنسبة إلى أحكام المذكور غير مسموعة لكونها خلاف ظاهر الرواية وعليهذا افلا يشمل المطروح الفاقد
 للأثر في أرض الأسلام بما يستدل للاطلاق بالنسبة إلى المطروح تارة بالقياس بالسوق فكمـ أن
 أماريته تشمل صورة عدم الصنع كذلك أمارية أرض الأسلام أخرى بالقياس بدار المسلم حيث يكون
 أمارية على التذكية بالنسبة إلى ما فيه ولو لم يكن فيه أثرًا لا استعمال فارض المسلم كداره في الأمارية و
 الثالثة بمعتبر السكوني (١) عن أبي عبد الله (ع) إن أمير المؤمنين (ع) سئل عن سفرة وجدت في
 الطريق مطروحة لكثير لحمها وخبزها وجبنها وبيضها وفيها سكين فقال أمير المؤمنين
 (ع) يُعوم ما فيها ثم يوءكل لانه يفسد وليس له بقاء فاذا جاء طالبها غرموا له ألثمن فقيل
 له يا أمير المؤمنين لا يدرى سفرة مسلم أم سفرة مجوسى فقال هم في سعة حتى يعلموا لكن
 يدفعه أن قياس الأرض بالسوق مع الفارق لما عرفت من كون السوق أمارية على الأمارية و
 بلحاظ يد المسلم الكاشفة عن التذكية بخلاف الأرض في مورد فقد ان أثرًا لا استعمال فليس فيه
 كاشف عن التذكية حتى يكون لأرض أمارية عليه كما أن قياسه بالدار مع الفارق إذ لم يبدل دليل
 لفظي ولو بالاطلاق على أمارية أندروا إنما التزمنا بها من جهة وجود ملك الأمارية فيها وهو
 المعرضة لتصرف المسلم ومثله مفقود في الأرض بالنسبة إلى المطروح وأما الخبر فالمفروض في
 مورد وجود أثرًا لا استعمال كالسفرة والجبن الذي ليس إلا المصنوع والسكين فالتعدي إلى مورد
 فقد ان مثله قياس باطل ولئن كبرت فنقول الظاهر من جملة هم في سعة حتى يعلموا
 كون الرواية بصد جعل الأصل لا الأمارية فهي من هذه الجهة مطروحة لمعارضتها مع
 الأخبار الدالة على لزوم وجود الأمارية على التذكية للحل والصلوة وأما أخبار ذي اليد
 (١) الوسائل، الباب ٥٠، من النجاسات، حديث ١١.

مسلماً كان أم غيره فيدل على أمارته مضافاً إلى كونه أمانة عرفية بالنسبة إلى الموضوعات الخارجية كما يشهد به مراجعة العرف في أمورهم الاجتماعية وأنهم إذا سئلوا ذاك اليد المشرك عن بعض خصوصيات ما في يده ككون هذا الجلد من الثعلب أم الشاة فاخبرهم به يقبلوا عنه بحسب فطرتهم بلا إعتنائهم بكونه مشركاً غير مردوعة في الشريعة، جملة من الأخبار منها معتبر إسماعيل بن عيسى المتقدم المشتمل على قوله (ع) عليكم أن تسئلوا إذا رأيتم المشركين يبيعون ذلك لكون إطلاق السؤال بالنسبة إلى نفس البائع المشرك بالاولوية والاولوية ضرورة أن أول من يمكن السؤال عنه عن زكاة الجلد بايعه فيشمله الإطلاق بالاولوية كما أن صاحب المتاع الذي استقرت عليه يده أعرف بحاله من غيره فيشمله الإطلاق بالاولوية بل شموله لغير ذي اليد يكون بنحو التندرة ضرورة أن عرفان غيره بخصوصيات ما في يده وأن خصوص هذا الفرد الذي يريد أن يشتريه المشتري ذكياً أم لا في غاية التندرة فهذه الرواية كالنص في إضاء أمارية لإخبار ذي اليد بالنسبة إلى التذكية ومنها موثق معوية بن عمار الوارد في البيهقي (١) المرخص في شربه بإخبار من لا يشرب على النصف ولولم يكن من أهل المعرفة وهذا كاشف عن تقرير أمارية بإخبار ذي اليد بلا اشتراط العدالة وأما مطلق العلامة الكاشفة عن التذكية كالكتاب والرسم (الماركة) المعلوم كونه من المسلم أو غير ذلك فيدل على أمارته أخبار مستفيضة منها صحيح (٢) الحلبي عن أبي عبد الله (ع) إذ فيه ثم ليلطخ نعلها التي قلدت به بدم حتى يعلم من قريبها أنها قد ذكيت فياكل من لحمها إن أراد ومنها صحيح حفص بن البختري عنه (ع) إذ فيه ويكتب كتاباً إنه هدى يضعه عليه ليعلم من مر به أنه صدقة ومنها صحيح معوية بن عمار عنه (ع) إذ فيه فلينحرها ويعلم أنها بدنة

(١) العصير المطبوخ، وأخبار مذكورة في باب ٧، من الأشربة المحرمة، حديث ٤، من الوسائل

(٢) الصحاح الثلاثة وما بضمونها مذكورة في باب ٣١ من أبواب الذبح من حج الوسائل

إذ أظاهر من الصّاح الثلثة لاسيّما الأخير كفاية مطلق الظن في باب إحراز التذكية ومنها معتبر السكونى المتقدم المشتمل على وجدان سفرة في الطريق فيه اللحم والبيض وألجبن والسكين بناءً على كونه ناظرًا إلى أمارية السفرة ووجود السكين على تصرف المسلم الكاشف عن التذكية فلولا كفاية مطلق العلامة الموجبة للظن والكشف عن التذكية لم يكن لمجرد وجود كتابة أو نحوها يحتمل كونها من غير المسلم أو السكين كذلك أمارية على ذلك . وأمّا الجهة الخامسة أعنى حكم موارد الشك في التذكية فملخص الكلام فيها أنّ الشبهة إمّا موضوعية أو حكمية . أمّا الحكمية فسياتي الكلام فيها وأمّا الموضوعية فتارة تكون من جهة الشك في طرومانع يمنع عن تأثير الأفعال الخاصة بعد إيرادها على الحيوان كان يمنع مانع عن فرى الأوداج وحينئذ يدفع احتمال طرومانع بالاصل ويحكم على الحيوان بالتذكية وأخرى تكون من جهة الشك في قابلية الحيوان للتذكية كما لو شك في أنّ هذا الحيوان الذى أورد عليه الأفعال الخاصة هل هو خنزير أم شاة وحكم هذه الصورة يظهر من حكم الشبهة الحكمية كما سيجىء وثالثة تكون من جهة الشك في أصل وقوع تلك الأفعال على الحيوان وقد ذهب جماعة كثيرة إلى جريان أصالة عدم التذكية هنا إلا أنهم اختلفوا فى تقريب هذا الأصل ولهم فيه مسالك منها مسلك شيخنا الأناضولى (قده) من أنّ الميتة الموضوع للاحكام الشرعية من النجاسة والحرمة وغيرها عبارة عن غير المذكى بشهادة المقابلة بين الميتة والمذكى فى جملة من الأدلة كالأية الشريفة حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به والمنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما أكل السبع إلا ما ذكيتم و خبر محمد بن أبي حمزة المتقدم المشتمل على قوله (ع) لا تصلّ فيها إلا ما كان منه ذكياً ومصحح على بن أبي حمزة المتقدم المشتمل على جملة قلت جلود دوابّ منه ما يكون ذكياً ومنه ما يكون ميتة فقال ما علمت أنّه ميتة فلا تصلّ فيه فان المقابلة بينهما فى هذه الأدلة تكشف عن أنّ الميتة هو غير المذكى فاذا شككنا فى صيرورة حيوان مذكىّ أولاً نستصحب عدم كونه مذكىّ ونحرز بذلك ما هو الموضوع للاحكام الخاصة من

من النجاسة و الحرمة أعنى عنوان غير المذكى بلا تطرق شبهة الاثبات فى ذلك كما لا يخفى، وفيه أنَّ المقابلة فى تلك الأدلة إنما هى بين عنوانى الميتة و المذكى الظاهرة فى كونهما عنوانين وجوديين فالتصرف فى عنوان الميتة بجعله عبارة عن غير المذكى تأويل فى الظاهر بغير دليل مضافاً إلى أنه ليس بأولى من التصرف فى عنوان المذكى بجعله عبارة عن غير الميتة ومنها مسلك المحقق الخراسانى (قد ه) فى براءة الكفاية من أن هناك عناوين ثلاثة أحدها عنوان المذكى و هذا موضوع للطهارة و الحلية ثانيها عنوان الميتة و هذا موضوع للنجاسة و الحرمة بمقتضى الأدلة اللفظية ثالثها عنوان غير المذكى و هذا موضوع للنجاسة و الحرمة بمقتضى الأجماع المحصل فاذا شككنا فى وقوع الأفعال الخاصة نستصحب عدم التذكية و نحز به العنوان الثالث الموضوع للنجاسة و الحرمة و فيه أنه لا دليل على كون عنوان غير المذكى بالاستقلال موضوعاً للنجاسة و الحرمة و أما الأجماع فهو مبنى على جريان استصحاب عدم التذكية فى مورد الشك فى تحقق الأفعال الخاصة بمعنى أنَّ الأصحاب لبنائهم على جريان استصحاب عدم التذكية لإثباته للميتة أجمعوا على ذلك أنكم فائبات صحة الاستصحاب بسبب نفس ذلك الأجماع دورى وإن شئت قلت إنَّ الأجماع مدركى بشهادة تمسك غير واحد من المجمعين بالاستصحاب فليس بحجة تعبدية على ترتب النجاسة و الحرمة على عنوان غير المذكى ومنها مسلك بعض الأساطين من مقاربي عصرنا (ره) من أنَّ الموضوعات المركبة من جزئين يمكن إحراز أحد جزئيهما بالاصل بعد إحراز الجزء الآخر بالوجدان إلا إذا كان الجزءان من قبيل العرض و المعروض بمعنى تقييد أحدهما بالآخر نظير العالم الغير الفاسق فاستصحاب عدم أحد الجزئين كالفسق فى المثال حينئذ بعد إحراز الجزء الآخر كالعلم بالوجدان لا يكفى لاثبات الموضوع المركب ضرورة عدم صلاحية استصحاب العدم المحمولى كعدم الفسق مطلقاً لاثبات العدم ألنعتى كعدم الفسق الذى هو وصف عارض على العالم وباب التذكية من قبيل الأول أعنى عدم كون الجزئين من قبيل العارض و المعروض ضرورة أنَّ تحقق الأفعال الخاصة خارجاً فى ألوعاء

الزمانى المتحقق فيه زهاق روح الحيوان هو المحقق للتذكية كما أن عدم تحققها كذلك فى ذلك الوعاء هو المحقق للميئة فاذا شككنا فى تحقق تلك الأفعال بعد إحراز زهاق روح الحيوان خارجاً بالوجدان نستصحب عدم تحققها إلى الوعاء الزمانى المتحقق فيه الزهاق بالوجدان ويثبت بذلك ما هو الموضوع للأحكام الخاصة من النجاسة والحرمه وفيه أنه ممنوع ثبوتاً وإثباتاً أما الأول فلا يتناء ذلك على تركب الشئ من الوجود والعدم وهو مستحيل ثبوتاً عقلاً كما حققناه فى محلّه وأما الثانى فلا يتناء على تصرف الشارع فى عنوان الميئة وإخراجه عن معناه اللغوى الذى هو بسيطٌ عبارة عن زهاق الروح إلى معنى مركب عبارة عن الزهاق مع عدم تحقق الأفعال الخاصة وقد عرفت سابقاً أنه خلاف ظواهر الأدلة بل ظهور موثق أبان فى بقاءه على معناه العرفى، ثم إن الظاهر حسب إعتراجه أن باب التذكية من قبيل العرض والمعروض إلا أنه يتصرف فى هذا الظاهر بتقريب غير وجيه فراجع تقريراته ومنها مسلك بعض المحققين (قده) فى تعليقه على كفاية الأصول من أن وزان الميئة والمذكى وزان ألعام والخاص بمعنى أنه خرج عن موضوع أحكام الميئة من النجاسة والحرمه وغيرهما خصوص عنوان المذكى وجعل موضوعاً لأحكام خاصة نظير الطهارة والأحلية وغيرهما كما يشهد به الآية الشريفة حرمت عليكم الميئة إلى قوله تعالى إلا ما ذكيتم فإن إستثناء خصوص المذكى عن الأحكام المذكورة للميئة دليل بارز على المدعى وعليه هذا فاذا شككنا فى كون حيوان مذكى أم لا فباستصحاب عدم كونه مذكى نرفع الأحكام الخاصة المترتبة على عنوان المذكى فنستريح من قبلها فيكون الموضوع طبعاً موضوعاً للأحكام المترتبة على عنوان ألعام فإن الحق كما أفاده الأستاذ (قده) فى باب ألعام والخاص أن التخصيص لا يوجب تعنون ألعام بصد عنوان الخاص والظاهر من كلامه (قده) هناك وإن كان إستلزام التخصيص لا تطابق كل عنوان عدا عنوان الخاص من العناوين الوجودية أو العدمية على ألعام نظير عناوين المالك والشاعر واللامهندس بالنسبة إلى العالم فى أكرم العلماء بعد إخراج عنوان الفاسق عن ذلك بمثل لا تكسر م

الحيوان بعد ما زهق روحه غير ممكن خارجاً فكون الاستثناء في الآية من الميتة غير معقول ثبوتاً وحمل ذكيتهم على المعنى الاسم المصدرى أى المذكى تأويل في الظاهر بغير دليل فلا بدّ وأن يكون الاستثناء من الحكم أى التحريم لا من الموضوع أى المحرم أو يكون من خصوص الأربعة الأخيرة والمعنى أنه إذا أدركتم الحيوان في إحدى هذه الحالات وقد بقي من حيوته شيئاً بان لم يفارق روحه بدنه وأوردتم عليه الأفعال الخاصة بالميتة في التذكية فليس بمحرم وإلا فهو محرم فلا استثناء ثبوتاً وإثباتاً ليس من الميتة حتى يوهم كون وزان الميتة والمذكى وزان العام والخاص مضافاً إلى أنّ المقابلة بين عنوانى الميتة والمذكى في ساير الأدلة دليل على عدم كونهما من قبيل العام والخاص وبالجملة فعدم كون التخصيص منوعاً كما هو الحق لا يوجب كون موارد الشك في التذكية من قبيل التمسك بالعام لاثبات حكم ما عدا عنوان الخاص نعم قد يكون التخصيص أنواعياً وهو ما إذا كانت للعام بحسب الطبع في عالم الخارج حصتان متباينتان بالذات نظير ما يؤكل وما لا يؤكل بناءً على كونهما عنوانين مشيرين إلى النوعين اللذين لهما حلية ذاتية أو حرمة ذاتية خارجاً فتخصيص عموم حلية الأكل في الحيوان أو جواز لبس أجزائه في الصلوة إذا كان مذكى بما إذا كان ممّا لا يؤكل لحمه تخصيص أنواعى أى كاشف عن تعدّد موضوعى الحليّة والحرمة أو جواز الصلوة وعدمه بالنوع وكون حصّة خاصّة من الحيوان موضوعاً في الشرع لجملة من الأحكام وحصّة خاصّة أخرى متباينة مع الأولى منموضوعاً فيه لجملة أخرى من الأحكام فتباين الحصّتين خارجاً يوجب صيرورة التخصيص أنواعياً كاشفاً عن تباين موضوعى الحكمين وتتحد النتيجة مع كون التخصيص منوعاً من جهة عدم جريان الاستصحاب فى موارد الشك فى تحقّق أحد النوعين ضرورة أنّ إستصحاب عدم حصّة لا يثبت وجود الحصّة الأخرى كما فى كلية الأضداد الوجودية حيث أنّ إستصحاب عدم أحد الضدّين لا يثبت وجود الضدّ الآخر ومانحن فيه أعنى باب التذكية من هذا القبول أعنى التخصيص لأنواعى وتوضيح ذلك موقف على بيان الأقوال فى معنى التذكية وتحقّيق

الْحَقَّ مِنْهَا بَعْدَ بَيَانِ مَفْهُومِهَا أَلَلُّغَى الْعَرَفَى فَنَقُولُ وَمِنَ اللَّهِ أَلَا سْتَعَانَةَ إِنَّهُ لَا يُمْكِنُ كَشْفَ مَعْنَاهَا أَلَلُّغَى مِنْ أَهْلِ أَلَلُّغَةِ حَيْثُ أَنَّ جُمْلَةَ مِنْهُمْ كصاحب القاموس وغيره فسروها بالذبح و الذَّبْحُ بفرى الحلقوم مع أن استعمال التذكية عرفاً وفي لسان الشرع الذي هو أفصح الاستعمالات قد وقع في غير الذبح كثيراً نظير ذكوة الجنين ذكوة أمه أو أخذ الجراد ذكوته أو أَلَسْمَكُ ذَكِيَّ حَيَّةٍ وَمَيْتَةٍ أَوْ كُلِّ يَابِسِ ذَكِيٍّ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ أَلَا سْتَعْمَالَاتِ الْكَثِيرَةِ الَّتِي يَقِفُ عَلَيْهَا الْمَتَّبِعُ فِي الْأَخْبَارِ الْوَارِدَةِ فِي الْأَبْوَابِ الْمَخْتَلِفَةِ وَحَمَلِ جَمِيعِ تِلْكَ أَلَا سْتَعْمَالَاتِ عَلَى الْمَجَازِ بَعِيدٍ فِي الْغَايَةِ فَلَا بَدَّ مِنَ الرَّجُوعِ إِلَى الْعَرَفِ الْعَامِ فِي كَشْفِ مَفْهُومِهَا وَلَا حَاجَةَ لِقَوْلِ أَلَلُّغَى فِي قِبَالِ الْعَرَفِ الْعَامِ وَقَدْ اسْتَعْمَلْتُ لَدَيْهِمْ فِي الْكَمَالِ وَالنِّزَاهَةِ وَالْأَجْمَالِ وَالطَّهَارَةِ وَنَحْوِهَا وَلِذَا قَالَ ابْنُ أَثِيرٍ ذِكْوَةَ الْأَرْضِ يَبْسُهَا أَى طَهَرَهَا فَالْجَامِعُ بَيْنَ هَذِهِ الْمَعَانِي أَى الْكَمَالِ هُوَ مَعْنَاهَا الْعَرَفَى وَحِينَئِذٍ نَقُولُ إِنَّ لِلْأَصْحَابِ فِي مَعْنَى التَّذْكِيَةِ أَقْوَالَ ثَلَاثَةَ أَحَدِهَا عِبَارَةٌ عَنْ مَجْمُوعِ الْأَفْعَالِ الْخَاصَّةِ مِنَ التَّسْمِيَةِ وَالْأَسْتِقْبَالِ بِالذَّبْحِ إِلَى الْقِبْلَةِ وَفَرَى الْأَوْدَاجِ الْأَرْبَعَةَ وَالذَّبْحُ بِالْحَدِيدِ وَكَوْنِ الذَّبْحِ مُسَلِّماً ثَانِيهَا أَنَّهَا عِبَارَةٌ عَنِ الذَّبْحِ بِشَرَايِطِ خَاصَّةٍ ثَالِثُهَا أَنَّهَا عِبَارَةٌ عَنِ الْاِثْرِ الْحَاصِلِ فِي الْحَيَوَانَ بِسَبَبِ الْأَفْعَالِ الْخَاصَّةِ أَمَّا الْقَوْلُ الْأَوَّلُ فَيَدْفَعُ عَنْهُ أَوَّلًا أَنَّ لَزِمَهُ ثَبُوتُ الْحَقِيقَةِ الشَّرْعِيَّةِ فِي لَفْظَةِ التَّذْكِيَةِ مَعَ أَنَّهَا غَيْرُ ثَابِتَةٍ فِي الْفَازِ الْعِبَادَاتِ مِنَ الصَّوْمِ وَالصَّلَاةِ فَصَلَّاءٌ عَنِ مِثْلِ هَذِهِ اللَّفْظَةِ وَثَانِيًا أَنَّ لَزِمَهُ كَوْنُ الْأَفْعَالِ بِاجْمَعِهَا مِنْ مَقْوَمَاتِ التَّذْكِيَةِ مَعَ أَنَّهَا لَيْسَتْ كَذَلِكَ ضَرُورَةً أَنَّ لِسَانَ أَدَلَّةِ بَعْضِهَا الشَّرْطِيَّةِ نَظِيرَ اسْتِقْبَالِ بِيحْتِكُ إِلَى الْقِبْلَةِ أَوْ لَا تَذْكِيَةَ إِلَّا بِالْحَدِيدِ أَوْ الذَّبْحِ بِحَيْثُ اسْمٌ مَعْمُومٌ أَنَّ الذِّكْرَ شَرْطٌ بَلْ دَخَلَ بَعْضُهَا ذِكْرَى لَا وَاقِعَى حَيْثُ دَلَّتِ الْأَدَلَّةُ عَلَى تَحَقُّقِ التَّذْكِيَةِ فِي صُورَةِ نَسْيَانِ الْبَسْمَلَةِ وَبَعْضُهَا لِخِتَارَى يَسْقُطُ بِالْاِضْطِرَّارِ كَالْحَدِيدِ لِقِيَامِ الدَّلِيلِ عَلَى تَحَقُّقِ التَّذْكِيَةِ عِنْدَ عَدَمِ الْحَدِيدِ بِالذَّبْحِ بِغَيْرِهَا بَلْ بَعْضُهَا غَيْرُ مَعْتَبَرٍ فِي التَّذْكِيَةِ فِي بَعْضِ الْمَوَارِدِ حَتَّى حَالَ الذِّكْرِ وَالْاِخْتِيَارِ كَمَا فِي النَّحْرِ إِذْ لَا يَعْتَبَرُ فِيهِ فَرَى الْأَوْدَاجِ

الأربعة فبعد وجود التبويض في تلك الأفعال بحسب الموارد من جهة حالتى الذكر و النسيان أو الاختيار و الاضطرار أو مطلقاً كيف يمكن أن تكون التذكية عبارة عن نفس تلك الأفعال و ثالثاً أن التذكية قد أستعملت في الشرع في موارد كثيرة ليس فيها شيئ من تلك الأفعال كما في أخذ الجراد ذكوته و ذكوة الجنين ذكوة أمه و السمك ذكوة حية و ميتة و كل يابس ذكوة إلى غير ذلك من الموارد فكيف يعقل أن يكون التذكية إسماً لتلك الأفعال الخاصة و أما القول الثانى فيدفعه أن التذكية تتحقق بدون الذبح كما في النحر بل بدون غيره من الشرائط كما في الموارد المتقدمة و الجواب عن هذا الأشكال بأن الشرائط شرائط شرعية للتذكية وإلا فهي عبارة عن الذبح يدفعه ما ذكرنا من أن معناها عرفاً و شرعاً بل لغة أوسع من ذلك فلم يبق إلا القول الثالث بأن تكون التذكية عبارة عن الأثر الحاصل في الحيوان بسبب تلك الأفعال كما يوافق ظواهر الأدلة إثباتاً بل الاعتبار العقلانى ثبوتاً يساعد على ذلك ما ذ إنجماد الدم في أعضاء الحيوان الموجب لتعفنه و توليده ألقذارات السُّومية في باطن الحيوان يناسب الأثر بل يشهد بذلك العلل الواردة في الأخبار لحرمة الميتة و حلّ المذكى فإذا كان التذكية عبارة عن الأثر يكون المذكى عبارة عما ليس فيه هذه القذارة أعنى ما إرتفعت قذارته بالتذكية وإن شئت قلت ما حدثت فيه الطهارة و الميتة عبارة عما حدثت فيه القذارة و من ألبديهي أنهما حينئذ أمران وجوديان بسيطان متباينان فطبعاً يكون التخصيص فى أدلة أحكام الميتة باخراج المذكى عنها أنواعياً و معه لا مجال لاستصحاب عدم التذكية لاثبات شيئ من أحكام الميتة نعم ربما يقال بأن الموت و التذكية عليهما يكونان من قبيل المقتضى و المانع بمعنى أن الموت مقتضى للنجاسة و الحرمة و التذكية مانع عن ذلك فإذا أحرزنا الموتان أى الزهاق خارجاً و شككنا فى تحقق التذكية فقد أحرزنا المقتضى للنجاسة و الحرمة غاية الأمر نشك فى تحقق المانع عن ذلك فبعد دفع احتمال المانع بالاصل يؤثر المقتضى أثره و لا بد من ترتيب أحكام الميتة و ذلك إذا قلنا بأن قاعدة المقتضى

والمانع قاعدة عقلانية غير مردودة لكنه توهم فاسد ضرورة أن التذكية حصّة من الموت عرفاً وهو واضح وشرعاً لاطلاق الموت على المذكى كما فى الأخبار الناهية عن قطع نخاع الذبيحة الموجب لانقطاع رأسها كلاً قبل فراق الروح عن بدنها بقوله (ع) لا تنزعها حتى تموت وكذا فى الأخبار الناهية عن قطع مفاصلها وأعضائها من اليد والرجل قبل فراق الروح عنها حتى تموت وكذا فى الأخبار الدالة على كون السمك ذكياً حياً وميتة كما أشرنا إليها سابقاً وهذا يدل على أن المقتضى للنجاسة والحرمية ليس عبارة عن مطلق الموت بل الموت الخاص بالحاصل بدون أفعال الخاصة والسرّ فى ذلك أن التذكية ليست سبباً لحدوث طهارة جديدة فى الحيوان غير الموجودة فيه حال الحيوة بل هى حافظة للطهارة الموجودة فيه حال الحيوة إذ لو كان مطلق الموت أى الزهاق مقتضياً للنجاسة كان اللّازم زوال الطهارة الموجودة فى الحيوان حال الحيوة بالموت وحدث طهارة جديدة فيه بسبب التذكية وهذا باطل بالضرورة ولذا لا يؤثر التذكية فى نجس العين بالطهارة كما لا تؤثر فى محرّم الأكل بالحلية فلو كان مطلق الموت مقتضياً للنجاسة والحرمية لزم تأثير التذكية فى كل حيوان فى الطهارة والحلية مع أنّها ليست كذلك قطعاً بل هى إمّا حافظة للطهارة فقط دون الحلية كما فى السباع غير نجس العين حيث لا يحل أكلها بالتذكية لكن تبقى على الطهارة أو للطهارة والحلية معاً كما فى محلل الأكل نظير الشاة والسمك أو ليست حافظة لشيءٍ منهما كما فى نجس العين و بالجملة لا دليل على كونهما من قبيل المقتضى والمانع بل الأدلة على خلافه ناطقة بل الحق أنّهما من قبيل المتمانعين فى الوجود بمعنى أن كل واحد منهما حصّة خاصّة بسيطة من الموت أى الموت الحاصل حال وجود الأفعال والحاصل حال عدمها من غير دخل لوجود الأفعال وعدمها فى قوام شيئٍ من الحصّتين غاية الأمر أنّه إن جعلنا الموت عبارة عن حركة الروح للخروج عن البدن يكون الموت والأذكاة عنوانين وجوديين لمعنونين كذلك وإن جعلناه عبارة عن انفصال الروح عن البدن الذى هو أمر عدمى يكونان عنوانيين

ثبوتيين منتزعين عن الأمر العدمي أعني لإنفصال الروح حال وجود الأفعال أو حال عدمها وكيف كان فالحصتان بسيطتان متباينتان وكل منهما موضوع لآثار خاصة كالنجاسة والحرمة للحصّة المسماة بالميتة والظّهارة والحلية للحصّة المسماة بالمذكى فمع وجود إحدى الحصّتين أى الميته بمالها من الأثر لا توجد الحصّة الأخرى أى المذكى بماله من الأثر وهذا معنى التمانع الوجودى لا أنّ فى مورد وجود التذكية تكون الحصّة الأولى أى الميته موجودة لكن أثرها وهو النجاسة والحرمة غير موجودة بسبب التذكية أو مرتفعة بسببها حتى يكون التمانع فى الأثر بل التمانع إنما هو بين هذا الموضوع بماله من الأثر مع ذاك الموضوع بماله من الأثر وإن شئت قلت إنّ التمانع بين الموجود مع الموجود بمالهما من الأثر لا بين أثريهما فالميتة والمذكى نظير تمانع شخصين أحدهما عادتته قراءة القرآن والآخرا عادتته الغيبة بالنسبة إلى مكان واحد وزمان واحد حيث أنّ كون أحدهما فى ذلك المكان الخاص والزمان الخاص لا يجمع مع وجود الآخر فيهما والتمانع بين موجود بما له من فعل القراءة مع موجود آخر بماله من فعل الغيبة وزانه وزان جميع الأضداد فهكذا فى المقام ومن المعلوم أنّ إستصحاب عدم حصّة لا يثبت وجود الأخرى فاستصحاب عدم التذكية غير مفيد لاثبات أحكام الميته هذا كله بحسب عالم الثبوت وأما بحسب الأثبات فالحق هو التفكيك بين أحكام الميته بترتيب بعضها كالنجاسة وعدم جواز الصلوة على خصوص عنوان الميته فما لم يحرز بالعلم أو ما يقوم مقامه من الأمارات لا يحكم بالنجاسة و ترتيب بعضها كحرمة الأكل على مجرد عدم إحراز التذكية أعنى غير المذكى ولو بالاصل لقوله تعالى ولا تأكلوا ممّا لم يذكر اسم الله عليه حيث يدل على إشتراط إحراز ذكر الاسم الذى هو كناية عن التذكية فى حل الأكل وكون غير ما ذكر الاسم عليه محرّم الأكل فاذا شككنا فى ذكر الاسم وعدمه نستصحب عدمه ويتحقق ما هو الموضوع لحرمة الأكل فلقد أجاد الشهيد (قدّه) حيث فرّق فى الأحكام بين النجاسة وجواز الصلوة وحلّ الأكل فاعتبر فى الحكم بالنجاسة إحراز عنوان الميته بالعلم أو ما يقوم مقامه وإعتبر فى

ألحكم بجواز الصلوة و حلّ الاكل لإحراز المذكى بعنوانه هذا كله حال الشبهة الموضوعية بالشبهة البدوية و أمّا المقرونة بالعلم ألاجمالى فهى على ضربين إذ تارة يحصل ألقطع بكون أحد أالجلد بين معيناً مذكى و الآخر ميتة ثم يختلطان فيحصل ألاشتباه و ألعلم ألاجمالى بكون أحدهما ميتة و أخرى يعلم إجمالاً من أول الأمر بكون أحدهما ميتة و إن شئت قلت إن العلم بوجود الميتة تارة يتشكل إجمالاً و يبقى على حاله و أخرى يتشكل تفصيلاً ثم ينقلب إجمالاً و هذا ألتقسيم إنمّا هو باعتبار أالفرق بين أالقسمين من حيث ألحكم فى كلمات بعض أالصحاب إذا عرفت ذلك فنقول قال أالمحقق أالحائرى (قد ه بنى صلوته إنه لو جعلنا ألتذكية عبارة عن نفس أالفعال فلا يجرى إستصحاب عدمها بالنسبة إلى أالجلد أالمشكوك إنتزاعه من أالمذكى أو أالميتة ضرورة عدم إيراد أالفعال عليه بل على أالحيوان بخلاف ما لو جعلنا ها عبارة عن أالأثر فيجرى إستصحاب أالعدم بالنسبة إليه لورود الأثر على أالجلد إلا أن يقال بان وقوع أالفعال المحققة للأثر بالنسبة إلى أالحيوان محرز حسب أالفرض و إنمّا أالشك فى كون هذا أالجلد منتزعاً عن ذلك أالحيوان أالواقع عليه أالفعال أو عن غيره فالاستصحاب لا يجدى لحال أالجلد عليه أالتقدير لاحتمال إنتقاض أاليقين ألسابق بالطبع فى كل منهما بخلاف ما إذا لم يتخلل ألقطع بالانتقاض بل بقى ألعلم ألاجمالى على حاله فحينئذ يجرى إستصحاب أالعدم لعدم احتمال أالانتقاض و بعضهم فصل فى أالمقام بين ما إذا قطع تفصيلاً بوقوع ألتذكية على واحد ثم إشتبه فقال بعدم جريان أالاستصحاب لاحتمال أالانتقاض وعدم إتصال زمان أالشك باليقين و بين ما إذا لم يتخلل ألقطع ألتفصيلى فى ألبين فقال بجريان أالاستصحاب و إستشكل على من إستشكل فى أالاستصحاب بدعوى عدم إتصال زمان أالشك باليقين بانه لا دليل على إعتباره لانه خلاف إطلاق لا تنقض أاليقين بالشك فالمراد باعتبار ذلك لا بدو أن يكون هو عدم تخلل ألقطع بالانتقاض ألعلم فى أحد أالطرفين و ذهب بعضهم إلى جريان أالاستصحاب فى أالصورتين بتقريب أنه لا معنى لاعتبار إتصال زمان أالشك باليقين

العلم عن جريان الأصل في أطرافه لعدم صدق كبرى لا تنقض اليقين بالشك بالنسبة إلى الطرفين إذ بعد وجود العلم الأجمالى بطهارة أحد الكاسين مثلاً ليس لنا خارجاً حالتان سابقتان في الطرفين قابلتان للجرّ بالتعبد وجدائاً بل لنا حالة واحدة غاية الأمر أنها مرددة بين الطرفين وحيث لا سبيل لنا إلى إحراز تلك الحالة في شئٍ منهما فلامجرى للاستصحاب بالنسبة إلى شئٍ منهما فلا بدّ من الاحتياط بمقتضى العلم الأجمالى و أمّا الشبهة الحكمية فالحقّ أنّ المرجع فيها إطلاق أدلة التذكية لفظية أم مقامية وإن نوقش فيهما فإصالة عدم اشتراط المشكوك أو البرائة بالنسبة إلى ما أعتبر التذكية فيه لأنّ الحقّ أنّ في الشك في المحصل يجرى الأصل نعم قد يقال بالنسبة إلى القابلية بأنّها شرط تعبدى فإذا شك في وجودها في حيوان حكماً أم موضوعياً فالأصل عدم التذكية و يظهر ذلك من المصنف (قده) في المعتبر حيث أشار إلى إستفادة لإشتراط القابلية بالسبر و التقسيم كما سيأتى الإشارة إليه في مسألة ما لا يؤكل لحمه وقد أخذ بما قاله من التتويج جُلّ من تأخّر عنه و لذا قالوا بكفاية إستصحاب عدم التذكية في موارد الشك في القابلية موضوعاً أو حكماً لعدم ترتب أحكام المذكى على الحيوان ولو بعد إيراد الأفعال الخاصة عليه لكن الحقّ فساد ذلك إذ يكفي لعدم إمكان إستظهار التتويج إلى القابل وغيره عن الأدلة إحتمال كون خروج غير القابل بنحو التخصّص عن تحت أحكام التذكية حيث عرفت سابقاً عند بيان كون الموت و الذكاة من قبيل تمناع الموجودين أنّ التذكية ليست مؤثرة في حدوث طهارة أو حلّية جديدة بعد الموت في طول زوال الطهارة و الحلّية الموجودتين حال الحيوة بسبب الموت و إنّما هي حافظة للحلّية و الطهارة الموجودتين حال الحيوة في الحيوان الذى يكون حال الحيوة طاهر العين محلّل الأكل كالشاة و للطهارة فقط في الحيوان الذى يكون حال الحيوة طاهر العين محرّم الأكل كالسباع غير نجس العين و أمّا الحيوان الذى يكون حال الحيوة نجس العين و محرّم الأكل فلا يؤثّر الموت فيه شيئاً حتى تكون الذكاة حافظة لشئٍ من الطهارة و الحلّية له من حال

ألحيوة فمن الممكن ثبوتاً خروج غير القابل عن تحت أحكام التذكية تخصّصاً بل إستظهار ذلك عن الأدلة إثباتاً بالسبر والتقسيم قريب جداً لكنّه غير لازم فى الجواب عن ذلك فانه ليس إلاّ عبارة عن الاستلزام العقلى من ناحية السبر والتقسيم فيكفى فى جوابه إمكان غيره ثبوتاً المانع عن الحصر المزبور وعليه فلا مجرى لاستصحاب عدم التذكية فى مورد الشك فى القابلية وحينئذٍ فاذا شككنا فى أنّ هذا الحيوان قابلٌ للتذكية فلا بد وأن يرجع إلى الشك فى نجاسته وحرمة الذاتيتين وبعد إجراء أصالة الطهارة وأحلّ يرتفع الشك فى قبوله التذكية لأنّ المفروض إنحصاره فى النجاسة والحرمة الذاتيتين وأما الشك فى غير القابلية من الشرائط فقد عرفت أنّ المرجع فيه هو لإطلاق أدلة التذكية بل لو أغضنا عن الاطلاق اللفظى فالإطلاق المقامى لتلك الأدلة المقتضى لعدم الاعتبار موجوداً جزئياً إذ لا مقام لبيان مثل هذا الشرط لو كان دخيلاً واقعاً فى التذكية أنسب من مقام بيان شرائطها وحيث لم يبيّن فى شيئٍ من اخبارها فى طول زمن بيان الشرع من قبل الأئمة (ع) ولم يسئل عنه أحد من الأصحاب والسائلين عن سائر الأحكام ولم يتعرض له أحد من الأئمة المبيّنين لأحكام الشرع فيكشف ذلك عن عدم الاشتراط والحاصل أنّ مقدمات الحكمة الجارية فى الاطلاق اللفظى بعينها جارية فى الاطلاق المقامى مع أنّه لو سلّم عدم وجود شيئٍ من الاطلاقين اللفظى والمقامى فالمرجع هو الأصول العملية المقتضية للبراءة عن ذلك حكماً وعدم اعتبار هذا الشرط موضوعياً ودعوى أن الأصل فى المحضّل يقتضى الاشتغال مدفوعة بانه فى غير المحضلات التبعديّة التى يكون بيانها من وظيفة الشارع (وما لا يؤكل لحمه وهو ظاهر فى حال حيوته) لأن كان (مما تقع عليه الذكاة إذا ذكى كان طاهراً) كما تقدمت الإشارة إليه إجمالاً وإلى ما يقتضيه الأصل لدى الشك فى قابلية الحيوان للتذكية موضوعاً أو حكماً وياتى مفصلاً فى باب الصيد والذباحة إن شاء الله تعالى (و) لكن (لا يستعمل) جلده (فى الصلوة) وإن دبح بلا خلاف فى ذلك ظاهراً إجمالاً بل إجماعاً كما عن غير واحد دعواه

في غير ما سياتى إستثنائه و لنذكر أولاً أخبار الباب ثم نتعرض لجهات البحث فى المسئلة فنقول و منه ألا ستعانة منها موثق ابن بكير كالصحيح قال سئل زرارة أباعبد الله (ع) عن الصلوة فى الثلعالب و الفنك و السنجاب و غيره من ألوبر فاخرج كتاباً زعم أنه إملأ رسول الله (ص) إن الصلوة فى وبر كل شىء حرام أكله فالصلوة فى وبره و شعره و جلده و بولـه و روثه و كل شىء منه فاسدة لا تقبل تلك الصلوة حتى يصلى فى غيره مما أحل الله أكله ثم قال يا زرارة هذا عن رسول الله (ص) فاحفظ ذلك يا زرارة فان كان مما يؤكل لحمه فالصلوة فى وبره و بولـه و شعره و روثه و ألبانه و كل شىء منه جائزة إذا علمت أنه ذكى و قد ذكاه ألذبح و إن كان غير ذلك مما قد نهيت عن أكله و حرم عليك أكله فالصلوة فى كل شىء منه فاسدة ذكاه ألذبح أولم يذكره ومنها خبر على بن أبي حمزة قال سألت أباعبد الله (ع) أو أبا الحسن (ع) عن لباس الفراء و الصلوة فيها لا تصل فيها إلا ما كان منه ذكياً قال قلت أوليس ألذكى ما ذكى بالحدید قال بلى إذا كان مما يؤكل لحمه قلت و ما لا يؤكل لحمه من غير ألغنم فقال لا بأس بالسنجاب فإنه دابة لا تاكل اللحم و ليس مما نهى عنه رسول الله (ص) إذ نهى عن كل ذى ناب و مخلب و ألخبر ضعيف السند لكون العلوى مهمل و ألذلىمى مجهولاً و منها خبر أبى تمامة قال قلت لابی جعفر ألثانى (ع) إن بلادنا بلاد باردة فما تقول فى لبس هذا ألوبر فقال إلبس منها ما أكل و ضمن و ألخبر ضعيف السند بابى تمامة و منها خبر إبراهيم بن محمد ألهمدانى قال كتبت إليه يسقط على ثوبى ألوبر و الشعر مما لا يؤكل لحمه من غير تقية و لا ضرورة فكتب لا تجوز الصلوة فيه و فى السند محمد بن احمد بن يحيى صاحب كتاب نوادر ألحكمة ألمسمى بدبة الشبيب وقد إستثنى الاصحاب جملة من روات نوادر ألحكمة و هذا ألا ستثناء كاشف عن إعتنائهم بمن لم يستثن من الروات و عملهم برواياتهم و من جملتهم عمر بن على بن عمر فعدم إستثناء الصدوق (قده) و جماعة من قدماء أصحابنا ألقيمين له يكشف عن إعتما دهم عليه فالرواية صحيحة قدمائة فكيف كان فالسند و إن كان ضعيفاً باصطلاح المتأخرين إلا أن فيه نوعاً من القوة و منها

خبر الوشاء قال كان أبو عبد الله (ع) يكره الصلوة في وبر كل شيئ لا يؤكل لحمه و السند ضعيف لوجود الأرسال في صدره على طريق الشيخ (قده) وفي ذيله على طريق الصدوق (قده) و التلفيق بين الطريقتين باخذ صدر السند مسنداً عن الصدوق في العلل و ذيله كذلك عن الشيخ لا يثبت الحجة الاستنادية لسند الرواية ومنها خبر أنس بن محمد عن أبيه عن جعفر بن محمد عن آبائه (ع) في وصية النبي (ص) لعلى قال يا على لا تصل في جلد ما لا يشرب لبنه و لا يؤكل لحمه و السند ضعيف إذ ليس لأنس و أبيه محمد رواية في أبواب الفقه عدى هذه الرواية و هما مهملان في الرجال ومنها مرفوع محمد بن إسماعيل إلى أبي عبد الله (ع) قال لا تجوز الصلوة في شعر و وبر ما لا يؤكل لحمه لأن أكثرها مسوخ و السند ضعيف بالرفع و عدم جابر له بالخصوص ومنها خبر مقاتل بن مقاتل قال سئلت أبا الحسن (ع) عن الصلوة في السمور و السنجاب و الثعالب فقال لا خير في ذاك ما خلا السنجاب فإنه دابة لا تأكل اللحم و السند ضعيف بعبد الله بن إسحاق العلوي المهمل في الرجال و بالقطع نعم لا بأس بمقاتل لا تظلمس ابن قيا ما الضعيف و جل هذه الاخبار (١) و إن كانت ضعيفة السند لكن إستفاضتها و تعاضدها توجب ألقطع باصل المنع عن الصلوة فيما لا يؤكل لحمه الذي هو ألقدر المشترك بين الكلّ فلا غرو بعد ذلك بضعف سند كل واحد في نفسه وكيف كان فالعمدة هو ألتكلم في مفادها وفيه جهات من البحث الأولى إن الصلوة فيما لا يؤكل لحمه هل تكون فاسدة أم مكروهة ربما يقال بالثاني نظراً إلى ألتعبير بيكره في خبر الوشاء، ألتقدم و بمكروهة في مكاتبة محمد بن إبراهيم إلى أبي الحسن (ع) في جواب ألسؤال عن جلود الأرانب ألاتية إنشاء الله في بابه بدعوى حمل ألتنهى ألوارد في سائر الأخبار على ألكراهة بقرينة هذين الخبرين وفيه إن ألكراهة في لسان الأخبار غير ظاهرة في ألكراهة ألتصليحة لدى ألقهلاء أى

(١) الاخبار المذكورة في باب ٣٠٢ من اللباس في الوسائل

المرخوص في تركه كما أنها غير ظاهرة في الحرمة بل الظاهر منها معناها العرفي الذي هو مطلق عدم المحبوبة أعم من البالغ مرتبة الألتزام وغيره فلو كنا نحن و تعبیر الكراهة فقط لم نستفد منه الحرمة لكون المتيقن من عدم المحبوبة غيرها لكن حيث لظهور لهذا التعبير عرفاً في المرخوص في الترتك فلا يصلح للحكومة على ما يكون ظاهراً في الحرمة كالنتهى في المقام ضرورة ملائمة عدم المحبوبة مع مرتبة الحرمة فضلاً عن وجود التعبير بالفساد في مؤثّق ابن بكير المتقدم الذي هو كالتصّ في البطلان فالخبران غير صالحين لمعارضة مثل المؤثّقة بل محكومان بظهورها كالتصّ في البطلان وربما يستدل للقول بالكراهة باختلاف الأخبار من جهة الترخيص و عدمه ففي جملة منها ألتنع عن الصلوة في غير الماكول مطلقاً كالأخبار المتقدمة و في بعضها الترخيص في ذلك مطلقاً كصحيح الحلبي (١) عن أبي عبد الله (ع) قال سئلته عن الفراء و السّمور و السنجاب و الثعالب و أشباهه قال لا باس بالصلوة فيه إذ عطف كلمة و أشباهه على ما ذكر يوجب عموم مورد السّؤال لمطلق غير الماكول فنفي الباس في الأجواب يعمّ الجميع و في بعضها (٢) ألتنع عن خصوص بعض أفراد مالا يؤكل و في بعضها (٣) ألترخيص في نفس ذلك ألبعض سيمرّ عليك نقلها في طيّ المباحث الآتية فمقتضى الجمع بين مجموع الأخبار حمل إختلافها على تعدّد مراتب الكراهة و فيه أنّ هذا ألتحمل غير ممكن من وجوه الأوّل مخالفته مع كلمة فاسدة في مؤثّق ابن بكير التي هي كالتصّ في البطلان الثّاني وجود شاهد داخلي من نفس الأخبار على ألتخلل في جهة صدور الأخبار المرخصّة ضرورة أنّ ألسائل في بعضها قيّد مورد السّؤال بعدم ألتقية و ألتضرورة فاجاب ألامام (ع) بعدم

(١) ألسائل ، ألباب ٤ ، من لباس المصلّى ، حديث ٢ .

(٢) ألسائل ، ألباب ٧ ، من لباس المصلّى ، حديث ٦ و ٧ .

(٣) ألسائل ، ألباب ألتذكور ، حديث ٩ و ١٠ .

جواز الصلوة فيه كما تقدّم في مكاتبة ألهمداني وفي بعضها قيده بعدم التقيّة فاجاب الامام (ع) بالجواز في بعض الجلود و العدم في بعضها الآخر كما في خبر بشير بن بشار (١) لقول السائل أصلى فيه لغير تقيّة وقول الامام (ع) صلّ في السنجاب و الحواصل الخوارزمية ولا تصلّ في الثعالب ولا السّمور وفي بعضها ألحّ على أن لا يجيبه الامام (ع) بالتقيّة فاجابه بالرخصة كخبر يحيى بن أبي عمران (٢) إنّه قال كتبت إلى أبي جعفر الثاني (ع) في السنجاب و ألفنك و ألخز و قلت جعلت فداك أحبّ أن لا تجيبني بالتقيّة في ذلك فكتب بخطه إلّى صل فيه وفي بعضها السّؤال عن مورد التقيّة في البلاد الباردة التي لا يمكن التّعيش فيها بدون لباس ألوبر فاجاب الامام (ع) بالتّرخيص في خصوص ألفنك و السّمور كصحيح محمد بن علي بن عيسى (٣) قال كتبت إلى الشيخ يعني ألهادي (ع) أسئله عن الصلوة في ألوبر أي أصنافه أصلح فاجاب لا أحبّ الصلوة في شيء منه قال فرددت إليه الجواب انا مع قوم في تقيّة و بلادنا بلاد لا يمكن أحداً أن يسافر فيها ولا وبر ولا يأمن على نفسه إن هو نزع وبره و ليس يمكن للناس ما يمكن للائمة (ع) فما الذي ترى أن نعمل به في هذا ألباب قال فرجع ألجواب إلى تلبس ألفنك و السّمور فتكرر تقييد السّؤال بالتقيّة نفيًا أو إثباتًا في هذه ألخبار و ألحاح السائل في مطالبة ألجواب بغير تقيّة يكشف عن دخل الاتّقاء عن العامة ألمجوّزين للصلوة في غير ألمأكول في ألخبار المرخصّة إذ لو كانوا متّفقين مع ألخاصة في ألمنع لم يكن للاتّقاء في بيان ألمنع وجه حتى يقيد السائلون مورد السّؤال بعدم التقيّة أو وجودها أو يلحّ السائل في مطالبة ألجواب بلا تقيّة فهذه قرينة داخلية على فساد جهة الصدور في

(١) ألوسائل ، ألباب ٣ ، من لباس ألمصلّي ، حديث ٤ .

(٢) ألوسائل ، ألباب ٣ ، من لباس ألمصلّي ، حديث ٦ .

(٣) ألوسائل ، ألباب ٤ ، من لباس ألمصلّي ، حديث ٣ .

الأخبار المرخصة حتى ما ألح فيه السائل إلى الجواب بلا تقيّة إذ لم نحز عدم كون الأمام (ع) في الاتّقاء حين بيان الجواب الثالث وجود شاهد خارجي على فساد جهة صدور الأخبار المرخصة هو استقرار مذهب العامة على جواز الصلوة في غير المأكول مطلقاً فهذه السقرائن التلت من الذخيلة والخارجية تمنع عن حمل إختلاف الأخبار على تعدد مراتب الكراهة و توجب الحمل المرخصة طرّاً على التقيّة فيبقى المانعة التي هي بين ظاهر في الحرمة كالمشتمل على النهي وما هو كالتصّ في البطلان كموثق ابن بكير الذي هو عمده أدلة الباب محكمة الثمانية إنّه هل يكون غير المأكول مانعاً عن صحة الصلوة أو المأكول شرطاً فيها فنقول فيه أقوال ثلاثة أحدها شرطية المأكول نظراً إلى جملة حتى يصلّى في غيره مما أحل الله أكله في موثق ابن بكير إذ جعل الغاية خصوص الصلوة في المأكول يكشف عن كونه شرطاً في الصّحة وتوهم منافاة شرطية المأكول مع جواز الصلوة في غير أجزاء الحيوان كالكتّان بل كفاية ستر العورة ولو بمثل الطين مدفوع بان الاشتراط تقديري بمعنى أنّه على تقدير كون اللباس حيوانياً يشترط كونه من مأكول اللحم وقد احتمل هذا القول أي الشرطية صاحب الجواهر (قده) في مقام الاحتجاج بعدم ما قوّى أولاً المانعية مستدلاً بصدور الموثقة لكنّه (قده) غير جازم به ثانيها مانعية غير المأكول وقد إختاره المشهور نظراً إلى تكرّر النهي عن الصلوة في ذلك في أخبار الباب وهي وإن كانت ضعيفة السنند غالباً لكنك عرفت أنّ تعاضدها يورث الاطمينان بل ألقطع بصدور أصل النهي عن الصلوة في غير المأكول ثالثها شرطية المأكول ومانعية غيره معاً وربما يقال كما يظهر من بعض أساطين مقاربي عصرنا باستحالة أجمع بين الأمرين أي الشرطية والمانعية ثبوتاً بدعوى وجود الترتّب والطولية بين أجزاء العلّة ففي صورة فقدان المقتضى للشيء كالتأري بالنسبة إلى الأحراق لا يمكن إسناد عدم المقتضى بالفتح إلى عدم الشرط كيبوسة المحلّ أو وجود المانع كرتوبة المحلّ بل لا بدّ من إسناده إلى عدم المقتضى كالتأري كما أنّ في صورة فقدان الشرط لا يمكن إسناد ذلك إلى وجود المانع بل إلى عدم الشرط فاذا كان أحد الضدين

كالماكول شرطاً لا يعقل أن يكون الضد الآخر كغير الماكول مانعاً وفيه إن الاستحالة موقوفة على
تامة مقدمتين أحدهما كون عدم المانع من أجزاء العلة وكون عدم مؤثر أسمى الوجود وهو
غير معقول ضرورة توغل عدم في الأبهام والليسية فلا يعقل تأثيره في الوجود وإلا خرج
عن كونه عدماً بل الأثر أبداً للوجود ثانيتهما ثبوت الترتب بين أجزاء العلة وهو
ممنوع ضرورة أن المانع هو الذي يكون بوجوده مخرلاً أي موجداً لخلل في تأثير المقتضى
ووجود المؤثر في هذا التأثير الأخلالي يمكن أن يكون قبل تحقق الشرط كما يمكن أن
يكون حينه أو بعده فلا مانع من شرطية شيء ومانعية ضده من هذه الجهة أي الاستحالة
ثبوتاً بل فساد أجمع بينهما إنما هو من جهة لغوية أوجب جعل بالنسبة إليهما معاً ضرورة
أن واجد أحد الضدين اللذين لا ثالث لهما فإدخاله لآخر قهراً فمن حصل الماكولية
في اللباس الحيوانى فهو خال عن غير الماكولية فبعد إعتبار الأول شرطاً في صحة
الصلوة لا حاجة إلى جعل الثانى مانعاً عنها وتوهم صحة جعل المانعية مع ذلك بلحاظ
موارد الشك لظهور الأثر من جهة جريان الأصول مدفوعاً بأن هذا الدليل ناظر إلى
الحكم الواقعى دون الظاهرى كى يلاحظ فيه حال الشك وإنما حال الشك فى ذلك
يكون بنفسه موضعاً لحكم ظاهرى مستقل فلا مخرج عن اللغوية فى صورة جعل المانعية و
الشرطية معاً فلا مجال للقول الثالث بل لا بد من الالتزام بأحد الأولين والحق هو
القول الثانى المشهور أغنى مانعية غير الماكول ضرورة أن تعليق الفساد على الصلوة
فى غير الماكول فى موثق ابن بكير الذى هو عمدة أدلة أبواب يكون كالنص فى بطلان
الصلوة وحدوث خلل فيها من ناحية وقوعها فى غير الماكول ولانعى بالمانعية إلا هذا
كما أن تعليق الجواز على الصلوة فى الماكول فى ذلك الموثق كالنص فى صحتها وعدم
حدوث خلل فيها من ناحية وقوعها فى الماكول وأما جملة لا تقبل تلك الصلوة فهى فى
حد نفسها وإن لم تكن ظاهرة فى الفساد لان عدم القبول أعم من نفي الصحة والكمال
لكن وقوعها بعد كلمة فاسدة الظاهرة كالنص فى البطلان يوجب ظهورها فى الفساد و

أما جملة حتى يصلى في غيره مما أحل الله أكله فلكونها غاية عقلية للفساد إذ بعد معلومية فساد الصلوة في غير المأكول يستقل العقل بلزوم الصلوة في غيره بمقتضى اشتغال الذمة بالصلوة الصحيحة لما عرفت من لغوية جعل شرطية المأكول بعد جعل مانعية غيره لا ينعقد لها ظهور في تعبد جديد فلا بد من حملها على الأرشاد إلى تلك الغاية أعنى نتيجة فساد الصلوة في غير المأكول وأما سائر ما استدل به على الشرطية فضعيف إما سنداً و دلالة معاً وإما دلالة فلا نطيل بذكره، الثالثة إنَّ المانع هل هو مطلق غير المأكول و لو لم يكن ذا لحم بعد معلومية وجود غير ذى اللحم فى المأكول كالجراد البرى دون البحرى و كذا فى غير المأكول كحشرات الأرض أم تختص المانعية بذوات اللحم من غير المأكول وجهان بل قولان ربما يستدل للأول بموثق ابن بكير إذ صدره الذى نقله الامام (ع) عن إمام؛ رسول الله (ص) المشتمل على كبرى فساد الصلوة فى غير المأكول مطلق من هذه الجهة ضرورة تعليق الفساد فيه على عنوان الحرام الأكل بلا تقييده باللحم و كذا ذيله الذى هو كلام الامام (ع) المشتمل على تلك الكبرى ضرورة تعليق الفساد فيه على عنوان المنهى عن أكله والمحرم أكله و ذلك يدل على كون المانع هو ما يحرم أكل ذاته و لو لم يكن له لحم و ربما يناقش فيه بأن جملة وإن كان مما يؤكل لحمه إلى قوله (ع) قد ذكاه الذبح كاشفة عن كون مصب المنع فى غير المأكول هو الحيوان الواجد للحم القابل لوقوع الذبح عليه و ذلك ليس إلا ما له نفس سائلة فما لا نفس له كالحشرات و الحيتان المحرمة الأكل خارجة عن مصب المنع تخصّصاً بمقتضى الجمع بين مجموع فقرات الرواية إختصاص المانعية بذوات اللحم التى لها نفس سائلة ويمكن دفع المناقشة بأننا و إن قلنا كما هو الحق بأنَّ التقييد الوارد فى كلام أحد المعصومين عليهم السلام مقيد للاطلاق الوارد فى كلام غيره منهم (ع) لكون الجميع بمنزلة متكلم واحد فجميع كلماتهم بمنزلة كلام واحد صادر عن متكلم واحد و مقتضى ذلك كون جملة ذكاه الذبح الواردة فى كلام الصادق (ع) فى الموثقة مقيدة للمطلق الوارد فى كلام رسول

الله (ص) فيها ولا سيما مع كونها متصلة بذلك الكلام في مقام بيان حكم غير المأكول لكن هناك قاعدة أخرى عامة هي إشتراط صلاحية القيد ولو المتصل منه لتقييد الأطلاق بكونه صالحاً للقرينية على تعيين مصب الأطلاق فلولم يكن كذلك بان كان القيد بصدد بيان بعض خصوصيات حصّة من المطلق لا يصلح لتقييد الأطلاق ولو كان متصلاً ومانحن فيه من صغريات هذه القاعدة ضرورة أن الكبرى التي نقلها الأمام (ع) عن إمامنا رسول الله (ص) في حدّ نفسها مطلقة و من جهة كونها في مقام القاء الضابط مشتملة على عقدين ايجابي وسلبى تدلّ بالأول على فساد الصلوة في غير المأكول و بالثاني على حصتها في المأكول و الكبرى التي ألقاها الأمام (ع) من قبل نفسه أعنى جملة وإن كان ممّا يؤكل لحمه إلى قوله (ع) ذكاه الذبح عبارة عن حصّة من تلك الكبرى المطلقة أعنى مفاد عقدها السلبى فتقييد هذه الحصّة أعنى صحة الصلوة في المأكول بقيد هو تذكية الحيوان التي لا بدّ في تحقّقها من كون الحيوان قابلاً للذبح أعنى ذاب اللحم ممّا له نفس سائلة لا ينافى مع إطلاق الحكم في الكبرى و بعبارة أخرى الكبرى الثانية مسوقة لبيان حكم آخر فلا تصلح للقرينية على تعيين مصب الأطلاق في الكبرى الأولى فلا توجب صرف إطلاق المنع في صدر الرواية إلى خصوص ذى اللحم والنفس من غير المأكول وبالجملة بعد إمكان كون الأمام (ع) في هذه الكبرى الثانية بصدد بيان قيد في خصوص هذه الحصّة من المطلق ثبوتاً وعدم حجة لفظية على خلاف ذلك إنباتاً يخرج ذلك القيد عن الصلاحية للقرينية على تعيين مصب إطلاق الكبرى الأولى و مجرد احتمال القرينية غير موجب لعدم إنعقاد الظهور الأطلاقى ما لم يصل مرتبة يكون بنظر العرف قابلاً للاعتناء و لو لم يكن ناظراً إلى المطلق أى مبيناً للمراد منه معيّناً لمصّب كما في أكرم العلماء و لا تكرم أفساق منهم فانّ الثاني ناظر لذي العرف إلى مصب إطلاق وجوب الأكرام في الأول ومبيّن للمراد منه بانه غير أفساق من العلماء فاذا كان المقيّد بصدد بيان حكم آخر كما في أكرم العلماء وقبّل يد الهاشمى منهم فلا حكومة للمقيّد على المطلق لذي أهل المحاوراة أصلاً و ذلك واضح

وليس قابلاً للاتكاء عليه فلا يكون محتمل القرينية وما نحن فيه من هذا القبيل ضرورة كون كلام النبي (ص) بصدد بيان مانعية أجزاء غير المأكول عن صحة الصلوة وكون جملة ذكاه الذبح في كلام الإمام (ع) بصدد بيان اشتراط التذكية أو مانعية الميتة عن صحّة الصلوة في أجزاء مأكول اللحم فاختصاص موضوع هذا الحكم بقسم خاص من الحيوان هو القابل لوقوع الذبح عليه لا يوجب اختصاص موضوع ذلك الحكم المذكور في كبرى الصدر بهذا القسم من الحيوان مع كونه في حدّ نفسه مطلقاً من جهة غير هذا القسم بعد معلومية وجود غير ذى اللحم في غير المأكول كحشرات الارض وكذا في المأكول كالجراد البرى فالتخديش في إطلاق كبرى الصدر من هذه الجهة في غاية الوهن وبما ذكرنا ينبغي أن يجاب عن هذه المناقشة لا بما قيل من كون المطلق في كلام النبي (ص) والمقيد في كلام الإمام (ع) ولا يصلح القيد الوارد في كلام متكلم آخر لما عرفت من أن المعصومين (ع) بمنزلة متكلم واحد من جهة عنوان المبيّن للشرع فالقيد الوارد في كلام آخرهم مقيد للاطلاق الوارد في كلام أولهم صلوات الله عليهم فضلاً عن إتصال الكلامين منهم وكون الإمام (ع) بالقائهما معاً في مقام بيان الوظيفة الفعلية للمكلفين كما في الموثقة حيث أن الصادق (ع) نقل كلام النبي (ص) بعد أن لم يكن مأثوراً في مقام الجواب عن سؤال زرارة عن الوظيفة الفعلية بالنسبة إلى الصلوة في أجزاء غير المأكول لكن الانصاف مع ذلك كله عدم انعقاد الاطلاق لكبرى المنع في الرواية بالنسبة إلى غير ذوات اللحم مما لا يوكل لوجود قرائن داخلية وخارجية تمنع عن انعقاد الاطلاق لها من هذه الجهة منها مساق الرواية سؤالاً وجواباً حيث سئل زرارة عن الصلوة في الثعالب والفتك و السنجاب التي هي ذوات اللحم ثم تصدّى لتعميم مورد السؤال باقحام كلمة وغيره لكن بيّن مصب هذا الغير بكلمة من الوبر ومعلوم أن الوبر يختصّ بذوات اللحم من الحيوان فمورد السؤال بحسب ما يظهر من مجموع كلمات السائل هو الصلوة في ذوات اللحم من غير المأكول وقد أجاب الإمام (ع) عن ذلك بالمنع لكن في مقام تعميم مصب المنع من (١) في كلام متكلم لتقييد الاطلاق الوارد

جهة أجزاء الحيوان ذكر الأجزاء المختصة بذوات اللّحم أى الشعر و الوبر و السّروث و
البلول فانطبق هذا الجواب على ذلك السّؤال يجعل الرواية كالنصّ فى كـون
موضوع الكلام فيها سئوالاً و جواباً خصوص ذوات اللّحم ممّا لا يؤكل فجملته و كل شىء منه
بعد ذلك لا يوجب التعميم لغير ذوات اللّحم ضرورة رجوع الضمير منه إلى الحيوان
الذى فرض له تلك الأجزاء و حملها على إرادة الحيوان الذى يكون غالب أفراده واجداً
لتلك الأجزاء تصرّف فى الظاهر بلا شاهد كما أنّ توهم عدم تخصيص مورد السّؤال لعموم
الجواب فاسد فى مثل المقام ممّا يكون مساق الجواب أيضاً بنفسه ظاهراً فى الاختصاص
بمورد السّؤال و لذا نقول بكون إنطبق هذا الجواب على ذلك السّؤال سبباً للصيرورة
الرواية كالنصّ فى الاختصاص بذوات اللّحم ومنها تعاهد الاختلاف بين الخاصّة و
العامة فى ذوات اللّحم ممّا لا يؤكل حيث أنّ الخاصّة متفقون على المنع فيها و العامّة
متفقون على الجواز بخلاف غير ذوات اللّحم فالاختلاف فيها موجود بين نفس الخاصّة و
لاجل ذلك الاختلاف تصدّى الامام (ع) لدفع توهم الجواز باسناد المنع إلى إمام
رسول الله (ص) كى لا يتوهم العامّة كونه من قبله (ع) ومنها ظهور كلمة فى فسى جملة
الصلوة فى شعره و وبره الخ فى الظرفيّة المقتضية لاتخاذ اللباس من أجزاء ما لا يؤكل بعد
تعاهد أخذه خارجاً من ذوات اللّحم منه وإن تصرّفنا فى هذا الظهور بالحمل على مطلق
الاشتمال بل مطلق المصاحبة بقريئة تطبيقه على البلول و الروث و العظم ممّا لا يتحقق
الظرفية الحقيقية فيها و لذا يكون هذا مؤيداً لا شاهداً و منها المقابلة بين كبرى المنع
عن غير المأكول مع كبرى الجواز بعنوان مأكول اللّحم بقوله (ع) و إن كان مما يؤكل لحمه
فان هذه الكبرى حيث تكون بمنزلة عقد السلب للكبرى الأولى فاقحام عنوان مأكول اللّحم
فيها قريئة على كون موضوع الحكم جوازاً و منعاً خصوص ذى اللّحم من غير المأكول لا مطلقاً
و قياس ذلك بجملة ذكاه الذبح التى قلنا بعدم صلاحيتها للقريئة على خلاف إطلاق
الكبرى الأولى باطل لما عرفت من سوق تلك الجملة لبيان حكم آخر هو مانعية الميتة عن

صحة الصلوة في المأكول أو شرطية التذكية فيها فهذه القرائن الداخلية والخارجية بعد تراكمها تمنع عن إنعقاد إطلاق من أول الأمر لكبرى الصدر من جهة غير ذوات اللحم من غير المأكول ولا نقول بالانصراف كي يدفع بعدم الموجب له فالحق مع المشهور في اختصاص المنع بأجزاء ما لا يؤكل لحمه من الحيوان لا مطلق غير المأكول، الرابعة إن المنع عن صحة الصلوة في الحيوان هل هو خصوص ذى النفس مما لا يؤكل لحمه فيخرج محرّم الأكل من السمك كما ذهب إليه المشهور أم يعلم ما لا نفس له منه أيضًا فيدخل السمك في موضوع المنع كما ذهب إليه جماعة وجهان أستدل للثاني بجملة إذا علمت أنه ذكي ذكاه الذبح وجملة ذكاه الذبح أو لم يذكه في موثق لابن بكير ضرورة اختصاص التذكية بالذبح بذي النفس دون غيره فهذا معيّن لمصّب المنع مما لا يؤكل لحمه وفيه مضافاً إلى ما عرفت من كون هذه الجملة مسوقة لبيان حكم آخر فلا تصلح للقرينية على مصّب الإطلاق في كبرى المنع من جهة ذى النفس وغيره إن الأخذ بظاهر هذه الجملة غير ممكن جزماً ضرورة كفاية التذكية بالتحري في صحة الصلوة فالمراد بهذه الجملة ولو كناية ومن باب ذكر المصداق الشايح هو التذكية الشرعية وهي أعم من الذبح والنحر وخروج السمك من الماء فانها باجمعا أفراداً للتذكية الشرعية وإطلاق الذكاة عليها في الأدلة شايح كثير فليست لهذه الجملة قرينية على اختصاص المنع بغير ذى النفس لأن غير ذى النفس فيه مذكي وميتة وأما دعوى الانصراف إلى خصوص ذى النفس فهي مصادرة إذ لا موجب لهذا الانصراف فالحق مع المشهور في عموم المنع لغير ذى النفس مما لا يؤكل لحمه كالسمك والخامسة إن المنع عن صحة الصلوة من جلد ما لا يؤكل لحمه أو سائر أجزائه كالصوف والوبر والشعر وغيرهما هل هو خصوص الملبوس منها فلو لم يكن ملبوساً صحّت الصلوة فيها أو الأعم من ذلك ومما يشبه الملبوس أو المنع مطلق المصاحبة كالمحمول ثم إنه هل يفرق بين ما تتم الصلوة فيه وحده وما لا تتم كالقلنسوة والتكفة يختص المنع بالأول أو يعلم الثاني وجوه بل أقوال ذهب الشهيدان وصاحب المدارك (قد هم)

و بعض المتأخرين إلى إختصاص المنع بالملبوس و ذهب الشيخ و العلامة (قد هما) إلى إختصاصه بما تتم فيه الصلوة وحده فتصح فيما لا تتم و المشهور عموم المنع من الجهتين أستدل للاختصاص بالملبوس بظهور كلمة في الواردة في موثق ابن بكير وغيره في الظرفية التي لا تتحقق إلا في الملبوس و أجاب عنه الوحيد ألبهبهاني (قد ه) بأن دخول في على الروث و البول في موثق ابن بكير ظاهر في المعية ضرورة عدم تحقق الظرفية بالنسبة إليهما و تقدير الكلام بارادة الثوب الذي يتلوث بهما غلط لأن الأصل عدم التقدير لاسيما مثله و قد قرّر في الاصول أنه إن دار الأمر بين المجاز و الأضرار فالمجاز متقدم متعين و أورد عليه في الجواهر بأن عدم إمكان التحفظ على معنى الظرفية بالنسبة إلى الروث و البول لا يقتضى الحمل على المصاحبة مطلقاً حتى بالنسبة إلى غيرها كالشعر و الصوف و ألوبر مما يمكن التحفظ فيه على الظرفية و أجيب عنه بان لازمه استعمال اللفظ في أكثر من معنى أى المصاحبة بالنسبة إلى الروث و البول و الظرفية بالنسبة إلى غيرها فالأجود حمل كلمة في على معنى جامع يشمل المعنيين أقول التحقيق أن يقال إن الموجود في الموثقة غير مختص بالروث و البول ضرورة شمول و كل شئ منه للعظم و من المعلوم عدم صدق ما عدى المصاحبة كالمحمول بالنسبة إليه إلا بعد التصرف فيه بجعله زراً مثلاً وهذا خلاف ظاهر إطلاق هذه الأجزاء فمقتضى إطلاق الموثقة هو المنع عن الصلوة معها بحسب طبعها الأولى بلا تصرف فيها و ذلك لا يتحقق إلا بنحو المصاحبة دون الظرفية فيدور الأمر بين التصرف في ظاهر في بحملها على المصاحبة أو في ظاهر هذه الأجزاء بحملها على خصوص الحصة الملائمة مع الظرفية منها فيكون المقام صغيراً لكبرى دوران الأمر بين التصرف في إحدى الكلمتين الواردين في جملة واحدة نظير لا تضرب أحداً إذ مقتضى إطلاق أحد شموله للموتى و مقتضى ظهور الضرب في المولم إختصاصه بالاحياء و قد يتوهم في تلك الكبرى تقدم ظهور أولى الكلمتين كالضرب في المال وتعيين التصرف في الثانية كاحد لكن الحق كما حققناه في الأصول عدم ضابط كلي للتقدير فيها

وعدم كون الأوثية مناطاً للتقديم بل المدار على الظهور العرفي و هذا يختلف حسب اختلاف الموارد فربما يكون الأول أقوى ظهوراً كما في المثال أو في لا تسمع أحدًا وربما يكون الثاني أقوى كما في رأيت أسداً يرمى ففي المقام يكون التصرف في ظهور في، بنظر العرف أولى من التصرف في ظهور الأجزاء سواء قلنا بوضع الحروف لمجرد الربط بين المعاني الاسمية والفعلية بما يناسبها أم قلنا بكونها موضوعة لمعاني خاصة ملحوظة في غيرها كما هو الحق و ذلك لأن التوسُّع في المعاني الحرفية على كلا المبنيين شائع في الاستعمالات العرفية كثيراً ولعله لكون المعاني الحرفية غير ركنية في الكلام مضافاً إلى أن حمل في، على المصاحبة يستلزم تصرفاً واحداً بخلاف حمل الثوب والبول والعظم على خصوص الحصة الملائمة مع الظرفية فانه يستلزم تصرفين أحدهما في إطلاق الأجزاء بتقييده بحصة منها ثانيهما لحاظ هذه الحصة في اللباس على نحو يصدق معه الظرفية ضرورة عدم تحقق الظرفية في الحصة بحسب طبعها إلاّ بهذا اللحاظ ولعل هذا مراد الوحيد (ره) من الأضمار ولكن لنا أن نقول بأنه لا إضمار حقيقة بل هو ارادة للحصة المتلخصة فنحن لا نقول بأن المراد لا تصل في ثوب متلخّخ بالبول كى يستلزم الأضمار بل نقول باستلزام إعمال عناية و هي لحاظ الحصة مضافة إلى الثوب ومن ألبديهي أن التصرف في الأجزاء بعد كونها بمنزلة الركن وإستلزامه تصرفين يكون أبعد بنظر العرف من التصرف في ظهور في، بعد كونها غير ركن وثبوت التوسُّع في المعاني الحرفية وكونه تصرفاً واحداً فيتعين التصرف في ظاهر في بالحمل على المصاحبة و دعوى أن الاحتياج إلى ذلك في الحمل على المصاحبة إنّما هو في صورة جعل في ظرفاً للمصلى وأما في صورة كونها ظرفاً للصلاة كما هو الظاهر من الرواية فلا حاجة إلى شيء من تلك القرائن ضرورة عدم تعقُّل صيرورة شيء من المذكورات ظرفاً للصلاة التي هي حركة فاعليّة للمصلى فلامحيص من جعلها بمعنى المصاحبة مدفوعة بأن الظرفية للفعل زماناً كما في قولك صلّ في يوم الجمعة أو مكاناً كما في قولك صلّ في المسجد إنّما هي باعتبار الأفعال بلحاظ

كونه زمانياً ومكانياً دون نفس الفعل فدلالة الفعل على الزمان أو المكان إنما هي بالاستلزام الخارجى دون اللفظى من جهة كون الفاعل زمانياً ومكانياً ولذا قلنا بأن دلالة الفعل على الزمان إستلزامية لا أنها بالدلالة الألتزامية أو التضمنية ومعنى الاستلزام هو أن الأخبار من صدور الفعل من فاعل زمانى يستلزم كون وقوعه فى الزمان الخاصّ وعليهذا فلا يكون الأفعال المسندة إلى البارى تعالى منسلخة عن الزمان بمعنى إلغاء دلالتها عليه بل منسلخة بطبيعتها وكيفكان فاسناد الظرفية إلى الصلوة بلحاظ المصلى صحيح فلا فرق بين جعل الظرف للفعل أو للفاعل من جهة الاحتياج إلى القرينة فى الحمل على المصاحبة ويؤيد ما ذكرنا من كون المانع مطلق المصاحبة بل يدل عليه ما تقدّم فى مكاتبة إبراهيم بن محمد الهمداني من جملة يسقط على ثوبى ألوبر والشعر الحديث ضرورة ظهور على فى الاستعلاء الأعم من الظرفية وقد عرفت إعتبار سند الرواية لكن الأناصاف عدم شمولها لمطلق المصاحبة كالمحمول فالاولى هو الأقتصار فى إستفادة الأطلاق على الموثقة ثم إنّه هل يشمل المحمول بالواسطة كالمجعل فى حقّة محمولة أم لا قيل لألعدم الأطلاق الأحوالى للأجزاء من جهة كونها محمولة بالواسطة وبغيرها وفيه ما أشرنا إليه مراراً من أن الأحوال إذا كانت مفردة يكون الأطلاق بالنسبة إليها أفرادياً ويصحّ التمسك به ومن المعلوم أن كون العظم فى حقّة وإن كان من أحوال العظم إلاّ أن التقييد بعدم كونه فيها مستلزم لأخراج حصّة من العظم عن المانعية نعم يمكن دعوى إنصاف الرواية عن المحمول بالواسطة إلاّ أن الأحتياط فى التّرك بل لا يخلو من قوة، وأستدل للأختصاص بما تتمّ فيه الصلوة وحده وجواز الصلوة فيما لا تتمّ ببعض الأخبار كصحيح محمد بن عبد الجبار (١) قال كتبت إلى أبى محمد (ع) أسئله هل يصلى فى قلنسوة عليها وبسر ما لا يؤكل لحمه أو تكّة

(١) الوسائل ، الباب ١٤ ، من لباس المصلى ، حديث ٤ .

حرير محض أو تكة من وبر الأرنب فكتب لا تحل الصلوة في الحرير المحض وإن كان
الوبر ذكياً حلت الصلوة فيه لإنشاء الله فيه أن المراد بالذكر في هذه الرواية يحتمل أن
يكون أحد أمور ثلاثة أحدها الطهارة الخبثية والمعنى أن الوبر إن لم تكن فيه نجاسة
عرضية تجوز الصلوة فيه ثانيها خصوص محلل الأكل من الأرنب والمعنى أن الوبر إن
كان من نوع محلل الأكل من الأرنب تجوز الصلوة فيه وإن كان من نوع المحرم الأكل فلا
تجوز ثالثها مطلق محلل الأكل من الحيوان والمعنى أن الوبر إن كان من نوع محلل
الأكل من الحيوان تجوز الصلوة فيه هذا بحسب الثبوت وأما الأثبات فيدفع الاحتمال
الأول عدم مناسبه مع مساق الرواية المسوقة بشهادة السؤال لبيان حال الصلوة فيما
لا يوءكل بعنوانه لا من حيث النجاسة العرضية ومخالفته مع الأخبار الدالة على جواز الصلوة
فيما لا تتم فيه الصلوة وحده سواء كان عليه قدر أم لا ويدفع الاحتمال الثاني عدم وجود
نوعين للأرنب ضرورة أنها محللة الأكل مطلقاً لدى العامة ومحرمه الأكل كذلك لدى
الخاصة ويدفع الاحتمال الثالث كونه خلاف ظاهر السؤال الذي هو من وبر ما لا يوءكل
لحمه ووبر الأرنب فإن اللأم إنما تحمل على الجنس حيث لا عهد فمعه كما في المقام
لا ينعقد لها ظهور فيما عدى العهد وبالجملة لا مثبت لظهور الرواية في مطلق غير المأكول
وأما احتمال إرادة وبر نجس العين فبعيد في الغاية ضرورة عدم الاختلاف في عدم جواز
الصلوة فيها فالانصاف أن قوله (ع) إن كان الوبر ذكياً مجمل لا ظهور له في شيء من
الاحتمالات فلا تصلح الرواية لتقييد إطلاق الموثقة بخصوص ما تتم فيه الصلوة وحده ولاجل
ذلك لم يعمل الأصحاب بهذه الرواية بل أعرضوا عنها وحملوها على التقية ويشهد له
فتوى بعض فقهاء العامة باشتراط الذكوة في بر ما لا يوءكل لصحة الصلوة وخبر الحلبي
(١) عن أبي عبد الله (ع) قال كل ما لا تجوز الصلوة فيه وحده فلا بأس بالصلوة فيه مثل

(١) الوسائل ، الباب ١٤ ، من لباس المصلى ، حديث ٢ .

ألتكة الأبريسم و القلنسوة و الخف و الزنار يكون فى السراويل و يصلّى فيه بدعوى كون
 مثل التكة الأبريسم مسوقاً لبيان كبرى غير المأكول و أنه إن كان مما لا تتم الصلوة فيه وحده
 تجوز الصلوة فيه لا لبيان المثال بخصوص التكة المصنوعة من الأبريسم و فيه أولاً ضعف سند
 الرواية باحمد بن هلال العبر تائى و ثانياً ضعف دلالتها لظهور مثل التكة الأبريسم فى
 المثالية لا إستثناءً كلى غير المأكول هذا مضافاً إلى معارضة الأخيرين بما هو كالنص فى
 المنع عملاً تتم الصلوة فيه وحده من غير المأكول كمكاتبة إبراهيم بن محمد الأهدانى
 المتقدمة التى عرفت إعتبار سندها فان جملة يسقط على ثوبى ألوبر و الشعر مما لا يؤكل
 لحمه من جهة التّعبير بسقوط الشعر و ألوبر على الثوب تكون كالنص فى وقوع شعرة أو
 نحوها على الثوب و هكذا فى ألوبر فهى كالنص فى كون مورد الإستئصال مما لا تتم الصلوة فيه
 مما لا يؤكل لحمه و قد أجاب الامام (ع) عن ذلك بالمنع و لذا نقول بان الحق مع من قال
 كالمحقق الثانى (قده) بالمنع فى الشعرة الملقاة على الثوب أو البدن مما لا يؤكل لحمه
 وإن دعوى خروجها عن منصرف الروايات ممنوعة جداً مخالفة مع الظاهر كالصريح من هذه المعتمدة
 و صحيح على بن محمد بن مهزيار (١) قال كتب إليه إبراهيم ابن عقبة عندنا جوارب
 و تكسك تعمل من وبر الأرناب فهل تجوز الصلوة فى وبر الأرناب من غير ضرورة و لا تقية
 فكتب (ع) لا تجوز الصلوة فيها و الأشكال فيه سنداً بعدم توثيق إبراهيم بن عقبة وبالاضمار
 غير وجيه ضرورة أن الراوى هو ابن مهزيار الذى يشهد بوقوع هذه المكاتبة بين إبراهيم
 و الامام (ع) لانفس إبراهيم و إن كان وجوده غير مضر لكونه قابلاً للاعتقاد بشخصه لكن
 الراوى غيره إذ فرق بين أن يقول الراوى كتب إليه فلان أو يقول قال كتبت إليه فالأول
 شهادة بالمكاتبة و هذا يكشف عن رؤيتها بخلاف الثانى فهو نقل للمكاتبة عن غيره كما
 لا يخفى على ألعارف بدأب الرواة فى نقل الحديث و هذه قاعدة كلية فى جميع أبواب

(١) الوسائل ، الباب ١٤ ، من لباس المصلى ، حديث ٣ .

ألفقه فالظاهر من قول ابن مهزيار كتب إليه إبراهيم ابن عقبة أنه رأى كتاب إبراهيم إلى
الأمام (ع) وكتاب الإمام (ع) في جوابه فلا خدشة في السند من جهة إبراهيم، ومن ذلك
ظهر فساد الخدشة من جهة الأضمار إذ مثل ابن مهزيار مع جلالة شأنه وكونه وكيل الناحية
المقدسة كيف ينقل الحكم المسئول عن غير الإمام (ع) بعنوان الرواية ويذكره المحدثون
في المجاميع المعدّة لجمع الأخبار المرورية عن الأئمة (ع) فاحتمال كون هذه المكاتبة عن
غير الإمام (ع) لا يأتى أصلاً فالرواية كما وصفها به جماعة كثيرة كالمحقق القمي والمجلسي
الأول (قدهما) وغيرهما صحيحة وقد وقع فيها التصريح بالمنع عن الصلوة في مثل
الجوارب والتكك المعمولة من وبر الأرنب التي هي مما لا تتم الصلوة فيه وحده والجمع
بينها وبين صحيح ابن الجبار المتقدم بالحمل على الكراهة أو حمل هذه على غير مورد
التقية والضرورة كما يشهد به موردها وحمل ذلك على مورد التقية غير وجيه لعدم وصول
النوبة إلى هذا الجمع بعد ما عرفت من إجمال ذاك الصحيح في حدّ نفسه وعدم صلاحيته
للحجة الاستنادية إذ لا معنى للجمع بين الحجّة والألحجّة واستدل الشيخ في المبسوط
للجواز فيما لا تتمّ بانه قد ثبت للتكّة والقلنسوة حكم مغاير لحكم الثوب من جواز الصلوة
فيهما ولن كانا نجسين أو من حرير محض فكذا يجوز من وبر الأرنب وغيرها وفيه أنه قياس
والدفاع عنه بان مراده الاستقراء في النواهي الشرعية الواردة في الأبواب المختلفة
فليس بقياس مدفوع بان الاستقراء حيث لا يكون تاقاً فلا يخرج عن القياس فتلخص أن الحق
وفاقاً للمشهور عموم المنع عما لا يؤكل من كلتا الجهتين أعني من جهة العلبوس وغيره و لو
المحمول ومن جهة ما تتم الصلوة فيه وحده وما لا تتم وأنّ المانع هو مطلق المصاحبة ولو
كان مما لا تتم الصلوة فيه وحده قضاءً لا طلاقاً موثقاً ابن بكير ومكاتبة ألهمداني المعتبرة و
صحيح ابن مهزيار نعم لو أستهلك شيء من وبر ما لا يؤكل في وبر ما يؤكل بحيث لم يكن
وجوده في ضمن ذلك محسوساً للعرف فيمكن أن يقال إن مقتضى الصناعة جواز الصلوة فيه لانعدام
موضوع المنع بنظر العرف ولو كان موجوداً خارجاً بحسب الدقة ويمكن أن يقال بعموم

المنع لمثله ضرورة وجود الموضوع حسب الفرض خارجاً و علم ألعرف به غاية الأمر أنه مستور عن الحسّ ومجرّد ذلك لا يوجب عدم شمول المنع وكيف كان فالأوفق بالصناعة هو الجواز والأوفق بالاحتياط هو المنع فتأمل، السّادس، إنّ ما لا يؤكل الموضوع للمنع الصلوتي هل يعمّ الإنسان أم لا؟ وجهان أوجههما الثاني لا تصرف أدلّة ما لا يؤكل عنه نظراً إلى أنّ الظاهر منها بقريته المقابلة بين ما لا يؤكل وما يؤكل هو الأعداد للأكل وليس كذلك الإنسان وكون بعض أفراده نادراً يأكل بعضها لا يوجب كونه ممّا أعدّ للأكل وأنّ الظاهر منها إرادة ما يحلّ أكله أو يحرم للإنسان فلا ينسب منها إلى ذهن ألعرف نفس الإنسان بل يدلّ عليه جملة من الأخبار أيضاً كصحيح على بن الرّيان بن أصدقت (١) إنّه سئل أبا الحسن الثالث (ع) عن الرّجل يأخذ من شعره وأظفاره ثمّ يقوم إلى الصلوة من غير أن ينفذه من ثوبه فقال لا بأس لكنّه يختص باجزاء الإنسان لنفسه فلا يشمل غيره وصحيح على بن الرّيان (٢) قال كتبت إلى أبي الحسن (ع) هل تجوز الصلوة في ثوب يكون فيه شعر من شعر الإنسان وأظفاره من قبل أن ينفذه ويلقيه عنه فوقّع تجوز وهذا عام لاجزاء الغير وإحتمال إتّحاد الخبرين بمجرد إتّحاد الرّاوى والمروى عنه غير معتنى به بعد تعدّد هما بحسب أصل السّؤال والجواب حيث وقع السّؤال في الأوّل عن شعر الإنسان لنفسه وفي الثاني عن كلّي الإنسان ووقع الجواب في الأوّل بعنوان لا بأس وفي الثاني بعنوان تجوز وبحسب كيفيتهما حيث يكون الأوّل بنحو المحادثة والثاني بنحو المكاتبة فظهور نقلهما في التّعدّد محكّم، لا يعارضه مجرد وحدة الرّاوى والمروى عنه والأخبار المرخّصة في أنّ تحمل المرثّة صبيها وهي تصلّى وترضعه (٣) ضرورة إستلزام إرضاع الصّبي عادة لوصول لعاب فمه إلى ثدي المرثّة أو دمه إلى شيء من بدنها أو ثوبها وهذه الأخبار وإن كانت مسوقة

١ و ٢) الوسائل ، الباب ١٨ ، من لباس المصلى .

٣) الوسائل ، الباب ٢٤ ، من قواطع الصلّة .

لبيان حكم آخر هو جواز الحمل والارضاع حال الصلوة لكن إستلزامه الغالبى للملاقاة
 مع الفضلات الطاهرة من الصبى يكشف عن عدم مانعيتها عن الصلوة إذ لو كانت بعنوان
 مالا يؤكل مانعة كان اللازم بيانه فالانصاف أنه لو لا الانصراف لا يمكن إثبات المدعى بهذه
 الروايات ومقتضى إطلاق ما ذكر جواز الصلوة فى اللباس المصنوع من شعر الانسان وربما
 يقال كما يظهر من صاحب الجواهر (قد ه) بالمنع من جهة شرطية المأكل فى الصلوة
 لأن انصراف غير المأكل عن الانسان لا يوجب إحراز الشرط فى المقام لكنه (قد ه) ناقش
 فى ذلك باناً و لو قلنا بشرطية المأكل دون مانعية غيره لكن مصب الشرطية إنما هو
 المأكل المقابل لغيره المنصرف حسب الفرض عن الانسان فهو خارج عن مصب الحيوان
 الذى يشترط فيه المأكولية على تقدير كون اللباس منه فالاستشكال على مقالته (قد ه) بان
 غير المأكل مانع لأن المأكل شرط أو أنه على القول بالشرطية فالشرط قد يرى فى غير
 محلّه لانه (قد ه) تفتن لذلك ولذا لم يستقر على المنع بل جوز الصلوة فيه ولا ينافى
 ذلك مع الاحتياط فى رسالته العملية فان مقام الافتاء غير مقام الاستدلال والصناعة
 السابعة إن غير مأكل اللحم فى الاخبار المانعة هل يختص بحرم الأكل ذاتاً بحسب
 الأصل أم يعم غيره حيث أن محرم الأكل له أنواع أربعة أحدها ما يحرم أكله ذاتاً بحسب
 أصل الطبع بمعنى أن الحرمة ثابتة له من لدن إنعقاد نطفته بلا تحلل الحليّة له فى
 اللبن وغير مفارقة عنه أبداً فالمراد بالحرمة الأصلية ثبوتها من أول الخلقة وبالحرمة لذاتية
 كونها غير مفارقة عن الحيوان وذلك كما فى الثعلب والأرنب والفكك والسنجاب ونحوها
 ثانيها ما يحرم أكله ذاتاً بمعنى عدم كون الحرمة مفارقة عن الحيوان لكن لا بحسب الخلقة
 بمعنى كون الحيوان من أول الخلقة محلل الأكل ثم عروض الحرمة على ذاته بسبب من
 الأسباب ولو كان هو من قبل الآباء وذلك كما فى الموطوء و شارب لبن الخنزيرة بمقدار
 يشد به عظمه ويكثر لحمه فانهما يصيران محرماً الأكل ذاتاً من غير مفارقة الحرمة عنهما
 بعد ذلك حتى عن أبنائهما فابناء الموطوء و شارب اللبن من هذا النوع الثانى ثالثها

ما يحرم أكله بالعرض لكن لذاته بمعنى عروض الحرمة بسبب على ذات الحيوان وكونها مفارقة عنه بسبب آخر و ذلك كما في الجلال حيث تعرضه الحرمة بالجلل و تنزل عنه بالاستبراء على إختلاف مقدار الاستبراء المزيل للحرمة رابعها ما يحرم أكله بالعرض لكن بعنوانه لا بذاته بمعنى كون تمام الموضوع للحرمة وجوداً و عدماً ذلك العنوان المنطبق على هذا الحيوان و ذلك كما في الحيوان المضرّ أكله من جهة عروض العفونة و السُمومية للحمه مثلاً فهل يعمّ المنع لمطلق الأنواع أو بعضها فيه أقوال وإن لم نعر على قول بالاطلاق من جهته الأخير و أوجه الأقوال أولها أى الأختصاص بالمحرّم بالحرمة الأصلية الذاتية و لنمهد لتحقيق ذلك مقدمة هي أنّ الظاهر من كل عنوان مأخوذ فى موضوع حكم هو الذاتية دون المشيرية بمعنى أن يكون ذلك العنوان بذاته و ذاتياته التى هي علل قوامه تمام الموضوع لذلك الحكم و على تقدير وقوعه فى كلام الحكيم كالشارع الذى تكون أحكامه مستندة إلى ملاكات و افعية لاجزائية يكون ملاك ذلك الحكم قائماً بنفس ذلك العنوان لا أن يكون مشيراً إلى ذات خارجي هو الموضوع للحكم و القائم به ملاكه، اللهم إلا أن تقوم قرينة على المشيرية و لو كانت تلك القرينة عبارة عن الظهور الثانوى للعنوان فى المشيرية كما فى الموصولات باجمعها نظير من و ما فانها من العناوين العامة العرضية المبهمة و تمام مفهومها عبارة عن الإشارة إلى ذات خارجي من غير أن تكون لشيء من مفاهيمها بنفسه ذاتي و جنس و فصل و لذا تحتاج إلى صلة معرفة للذات المشار إليها بسببها ولا تحصل لتلك الذات معرفة شخصية فى غالب الموارد بل معرفة نسبية نظير الاضافة كغلام زيد فذاتية العنوان فى الموصولات أمر غير معقول و من هذا القبول عنوان الشيء بل الذاتية فيه أوضح إستحالة من الموصولات ضرورة كونه أشد إبهاماً و أوسع دائرة منها نظراً إلى قابليته للانطباق على كل ما تلبس بالشيئية فالظهور الثانوى لعناوين الموصولات و عنوان الشيء إنما هو فى المشيرية و كون موضوع الحكم القائم به ملاكه عبارة عن الذات المشار إليها بسبب هذه العناوين لانفس العناوين إذا عرفت ذلك فنقول إنّ العنوان المأخوذ

فى موضوع الحكم الوضعى أى المنع الضلوتى فى أخبار الباب سؤالاً أو جواباً من قبيل
الموصلات نظير ما لا يؤكل لحمه أو ما أحل الله أكله أو ما نهيت عن أكله أو ما كان ذكياً و
نحو ذلك أو من قبيل الشئىء نظير كل شئىء حرام أكله أو كل شئىء منه فى تلك الأخبار
جهات ثلاثة تشهد باختصاص موضوع المنع فيها بالحرمة الأصلية الذاتية دون الأنواع
الثلاثة الأخرى من محرّم الأكل بمعنى أنّ كل واحدة من تلك الجهات وإن لم تستقل بالقرينية
على ذلك عرفاً لكن تراكمها يوجب القرينية عليه عرفاً ولا أقل من كونها مانعة عن إنعقاد
الإطلاق لتلك الأدلة من جهة غير النوع الأوّل من الأنواع الأربعة، الجهة الأولى مساق
تلك الأخبار سنوياً وجواباً أو سؤالاً فقط حيث إختصت الأمثلة المذكورة فى كلام السائلين
أو الأئمة (ع) بالحيوانات المحرّمة بالحرمة الأصلية الذاتية نظير الثعالب والأرانب والفنك
والسنجاب والخزّ وغيرها فان تعليق المنع على عنوان غير المأكول فى مقام الجواب
عن مثل هذه الأسئلة لا ينعقد له عرفاً إطلاقاً من جهة غير ما هو من سنخها أى المحرّم
بالحرمة الأصلية الذاتية الجهة الثانية التعليلات الواردة فى تلك الأخبار نظير لا تأكل
اللحم أو ما أكل الورق والشجر وما أكل الميتة أو أكثرها مسوخ وغيرها ممّا يقف عليها
المتتبع فى أخبار الباب فإن كل واحد منها وإن لم يكن علّة بل حكمة بل مدخولة كما
ستعرف وجملة من الأخبار المشتبهة على العلل وإن لم تكن صحيحة السند لكن بعد
تعاقد تلك الأخبار بعضها ببعض وتكرّر تلك العلل يكون تراكمها كاشفاً عمّا هو موضوع
المنع وما يقوم به ملاكه وأنت عبارة عما يكون من سنخ هذه الحيوانات الموجودة فيها هذه
العلل أى المحرّم بالحرمة الأصلية الذاتية وذلك كافى فى المنع عن إنعقاد الإطلاق لها
من جهة غير هذا السنخ، الجهة الثالثة أخذ عنوان الموصول أو الشئىء الذى عرفت
ظهوره فى المشيرية فى موضوع تلك الأخبار فتراكم هذه الجهات يمنع عن إنعقاد إطلاق
لعنوان غير المأكول فى تلك الأخبار بالنسبة إلى ما عد الأنواع الأوّل من محرّم الأكل بمعنى
أنّ العرف بعد الالتفات إلى الأمثلة الواقعة فى أسئلة هذه الروايات الكاشفة عن مساقها

والتعليقات الواردة فيها الكاشفة عن ملاك الحكم وكون إلقاء الجواب بعنوان ظاهر في المشيرية دون الذاتية لا يفهم منها إطلاق من جهة غير محرم الأكل بالحرمة الأصلية الذاتية وذلك كاف في إثبات المدعى وبالجملة فرق واضح لدى أهل المحاورة بين إنعقاد الإطلاق للفظ ثم إرادة تقييد إطلاقه بخصوصية مورد السؤال أو الملاك أو نحو ذلك وبين صدور ذلك اللفظ من أول الأمر محفوظاً بالجهات المزبورة المانعة عن إنعقاد الإطلاق فالإطلاق في الأول تنجيزي فعلي فهو حجة عقلية لا يرفع أيد عنه إلا بما هو أقوى منه أو مثله ليعارض معه بخلافه في الثاني فالإطلاق تعليلي فرضي بمعنى أن اللفظ لو كان بنفسه غير محفوظ بتلك الجهات إنعقد له الإطلاق فهو ليس بحجة عقلية ومانحن فيه من قبيل الثاني كما عرفت والمجدي لاثبات العموم هو الأول نعم المقابلة بين المحلل والمحرم تفيد أن جهة المنع حرمة أكل اللحم إلا أنه مع ذلك لا إطلاق يشمل ما ليست له الحرمة الذاتية لما تقدم وإن أبيت فالانصاف أن دعوى الانصراف قريبة جداً والمرجع عند الشك في الشبهة المفهومية البرائة كما لا يخفى ومن ذلك ظهر فساد دعوى أن العنوان في أخبار الباب وإن كان مشيراً لذاتياً لكنه مشير إلى ما هو محرم في الخارج فعلاً بذاته ولو لم تكن حرمة أصلية أو ذاتية فيشمل الأنواع الثلاثة الأول ضرورة إنقلاب الذات فيها إلى المحرمة ودعوى الاختصاص بالنوع الأول مرجعها إلى انصراف الأدلة عن غيره فيدفعها بدوية انصراف نعم لا تشمل تلك الأدلة للنوع الأخير ضرورة كونه محرماً بعنوانه لا بذاته فهي منصرفة عن مثله توضيح الفساد أن مشيرية العنوان قد عرفت أنها خلاف الظهور الأولى لكل عنوان مأخوذ في موضوع الحكم فلا بد في المصير إليها من وجود كاشف عنها من القرائن الداخلية والخارجية وقد عرفت أن القرائن الكاشفة عن المشيرية في أخبار الباب إنما هي معينة لحصة خاصة للمشار إليه هو خصوص النوع الأول أي المحرم بالحرمة الأصلية الذاتية فبعد تسليم المشيرية لا مجال لدعوى دخول غير ذلك النوع في العنوان بل أجمع بين الدعويين أي المشيرية والعموم من قبيل أجمع بين المتنافيين

فان قلنا كما هو الحقّ بالمشيئة لامحيص عن الالتزام بالاختصاص بالنوع الأوّل ولو قلنا بالعموم لغير ذلك ألنوع فلامحيص عن الالتزام بالذاتية المستلزمة للعموم لجميع الأنواع الأربعة و دعوى الانصراف عن الأخير حينئذ مصادرة و من العجيب أنّ هذا القائل يجب عن دعوى الانصراف بالنسبة إلى ما عدى النوع الأوّل بالبدوئية ثمّ يدعى الانصراف بالنسبة إلى النوع الأخير مع أنّهما من وادٍ واحدٍ و مجرد كون عنوان المضرّفى القسم الأخير واسطة فى العروض للحرمة لا يصلح منشأً للانصراف بعد إشتراكه مع الثانى و الثالث فى حرمة ذات الحيوان لعدم إنفكاك هذا العنوان خارجاً عن معنونه بل عدم تأصله بالوجود فتلخص أنّ الحقّ وفاقاً لجماعة إختصاص المنع الصلوتى فى غير ماكول اللحم بالمحرّم بالحرمه الأصلية الذاتية (وهل يفترق استعماله) أى الجلد كساير أجزاء ما لا يؤكل لحمه (فى غيرها) أى الصلوة (إلى الدباغ قيل نعم) بل نسب إلى الأكثر بل المشهور (وقيل لا وهو الأظهر) لكن (على كراهية) كما تقدّم تفصيل ذلك كله فى مبحث الجلود آخر كتاب الطهارة، المسئلة (الثانية الصوف و الشعر و الوبر و الريش ممّا يؤكل لحمه طاهر سواءً جزّ من حيّ أو مذكى أو ميت و تجوز الصلوة فيه) إذ ليس فى شىء منهاروح (و) لذا (لوقوع من الميت) ولم يستصحب شيئاً من الأجزاء التى حلّ فيها الحيوة (غسل منه موضع الاتصال) فقط لملاقاته مع الميت برطوبة مسرية وإن إستصحبه أزيل منه ذلك الجزء ثم غسل موضعه و لو فرض إنفكاك الموضع عن الرطوبة المسرية لم يجب الغسل أيضاً كما تقدّم تفصيله فى المبحث المزبور من كتاب الطهارة (وكذا كل ما تحلّه الحيوة من الميت) ولم يكن نجساً ذاتاً كالدم المنجمد تحت الجلد و نحوه (إذا كان) الحيوان (طاهراً فى حاز الحيوة) فانه أيضاً طاهر و تجوز الصلوة فيه إذا كان مأكولاً للحم على النحو المزبور من غسل الموضع فقط مع عدم إستصحاب شىء من أجزاء الميت أو بعد إزالة الجزء مع إستصحابه كما دلّت عليه المستفيضة كصحيح حريز (١) قال قال أبو عبد الله (ع)

(١) الوسائل الباب ٣٣ ، من الأطعمة المحرمة ، الحديث ٣ .

لزرارة ومحمد بن مسلم اللبن واللباء والبيضة والشعر والصف والقرن والتاب والحافر وكل شيء ينفصل من الشاة والدابة فهو ذكئ وإن أخذته منه بعد أن يموت فاغسله وصل فيه (و) أما (ما كان نجساً في) حال (حيوته) كالكلب والخنزير (فجميع ذلك منه نجس على الأظهر) وحكى عن السيد (ره) ألقول بطهارة ما تحلّه الحيوة من نجس العين لكنك عرفت في كتاب الطهارة ضعف ذلك (ولا تصح الصلاة في شيء من ذلك) ولا غيره مما حلّ فيه الحيوة على تقدير جعله لباساً أو جزءاً منه (إذا كان مقاليوئ كل لحمه ولو أخذ من مذكئ) عدئ ماسياتى من المستثنيات لما عرفت من دلالة الأخبار المستفيضة التي عمدتها موثق ابن بكير على مانعية أجزاء ما لا يؤكل لحمه مطلقاً عن صحة الصلاة إذا كان اللباس حيوانياً سواء كانت من السباع أم غيرها نعم هذا الحكم في مورد السباع ولا سيما جلودها إتفاقياً لا خلاف فيه فتوى كما لا شبهة فيه نصاً لاطلاق الأخبار المتقدمة ونصّ الأخبار الآتية وإستدلّ المصنّف (قده) في المعتبر لذلك علاوة عن موثق ابن بكير وغيره من الأخبار التي سياتى بعضها بقوله ولأنّ خروج الرّوح من الحيّ سبب الحكم بموته الذي هو سبب المنع من الانتفاع بالجلد ولا تنهض الذبّاحة مبيحة مالم يكن المحلّ قابلاً وإلا لكانت ذبّاحة الآدمى مطهّرة جلده لا يقال هنا الذبّاحة منهي عنها فيختلف الحكم لذلك لأنّ نقول ينتقض بذبّاحة الشاة المغصوبة فانها منهي عن ذباحتها ثمّ الذبّاحة تفيد الحلّ والطهارة وكذا بالآلة المغصوبة فبان أن الذبّاحة مجردة لا تقتضى زوال حكم الموت مالم يكن للمذبوح إستعداد قبول أحكام الذبّاحة وعند ذلك لانسلم أنّ الاستعداد التام موجود في السباع لا يقال فلزم المنع من الانتفاع بها في غير الصلاة لأنّ نقول علم جواز استعمالها في غير الصلاة بما ليس موجوداً في الصلاة فيثبت لها لهذا الاستعداد لكن ليس تماماً تصح معه الصلاة فلا يلتزم من الجواز هناك لوجود الدلالة الجواز هنا مع عدمها إنتهى وقد وافقه العلامة (قده) في نظير هذا الاستدلال وأورد على مقالتهما الشهيد (ره) في الذكرى وصاحب المدارك (قده) وجماع من المتأخرين

بأن الحيوان بعد زهاق روحه لا يخلو ما أن يصدق عليه عنوان المذكي فيخرج حينئذ عن عنوان الميت و يترتب عليه جميع أحكام المذكي أو لا يصدق عليه ذلك و حينئذ يبقى تحت عنوان الميتة و يترتب عليه جميع أحكامها فلا واسطة بين العنوانين كي يترتب عليه بعض أحكام الميتة دون بعض و زاد صاحب المدارك (قده) إشكالا ثانيا هو أن التذكية عبارة عن الذبح على الوجه المعهود في الشريعة فبذلك يخرج الحيوان عن كونه ميتة و لا يترتب عليه شيء من أحكامها و قد جعل في مصباح الفقيه كلام المصنف (قده) مبيها على قاعدة المقتضى و المانع و أن تلك القاعدة حيث تكون عندنا فاسدة فكذا ما إبتنى عليها ثم إختار كون عنواني الميتة و المذكي متقابلين بدعوى أن الاستفاد من تقابلهما في الأدلة كون الميتة هو مالم يذك و أنه يترتب على هذا العنوان العدمي أعني غير المذكي جميع أحكام الميتة ولو كان محرزا بالاصل أي إستصحاب عدم التذكية في مورد الشك في تحققها أقول كلام المصنف (قده) في المعتبر يحتل أحد وجوه ثلاثة أحدها ما ذكره صاحب مصباح الفقيه (قده) من قاعدة المقتضى و المانع بتقريب أن الموت يكون مقتضيا لحرمة الانتفاعات مطلقا و التذكية مانع عن ذلك فاذا شكنا في المانع إما موضوعيا أعني في اصل وجود المانع أو حكما أعني في مانعية الموجود كالسبعية نظرا إلى الشك في القابلية للتذكية نرفع إحتمال المانع بالاصل و نأخذ بأثر المقتضى أعني أحكام الميتة فان قلنا كما لعلة الحق يكون تلك القاعدة غير مردوعة بمعنى أن بناء العقلاء بحسب الفطرة على الاخذ بأثر المقتضى بعد إحراز وجوده مالم يحرز وجود المانع و لم يصل ردع من قبل الشارع عن هذه القاعدة العقلية فمقتضى ذلك ترتب أحكام الميتة كعدم جواز الصلوة و غيره على مشكوك القابلية للتذكية كالسباع حتى بعد إيراد الأفعال الخاصة عليها إلا ما خرج بالدليل كجواز الانتفاع بجلودها في غير الصلوة لكنك عرفت سابقا عدم إنطباق قاعدة المقتضى و المانع على الموت و الذكاة لان المقتضى و المانع يجتمعان معا في مورد واحد كوجود النار في القطن المرطوب غاية الأمر يكون بينهما التمانع في ناحية الأثر أعني تأثير

النار في ألاحراق وتأثير رطوبة المحلّ في المنع عن ذلك فان كان أحدهما أقوى فسي
التأثير يكون هو القاهر بخلاف الموت والذكاة فانهما حصتان متباينتان من الموت لكل
حصّة أثر خاص مباينٌ للأخر فلا يعقل اجتماعهما في مورد بان يتحقّق الموت بماله من الأثر
الخاص ويتحقّق في مورد الذكاة بمالها من الأثر الخاص ويتمنعان في الأثر بـ
المتحقّق خارجاً ليس إلاّ لإحدى الحصّتين بمالها من الأثر فالتقابل بين الموت والذكاة
إنما هو تقابل حصصيّ لا عنوائيّ كما زعمه صاحب مصباح الفقيه (قدّه) كيف ولازم التقابل
العنوانيّ تصرّف الشارع في عنوان الميتة وإخراجه عن مفهومه اللغويّ الذي هو بسيط
عبارة عن زهاق الرّوح إلى معنى عدميّ هو غير المذكّي ويكون ذلك حقيقة شرعيّة لهـ
اللفظة مع أنّك عرفت عدم ثبوت الحقيقة الشرعيّة في أفاظ المهيات المخترعة للشارع
كالعبادات فضلاً عن مثل هذه الألفاظ المتداولة بين العرف بمفاهيمها قبل الشّرع
فقاعدة المقتضى والمنع وإن كانت صحيحة لا تنطبق على المقام إلاّ أنّ هذا الاحتمال
خلاف ظاهر كلام المصنّف (قدّه) إذ الظاهر من جعله خروج الرّوح سبباً للحكم بالموت
وجعل ذلك سبباً للمنع عن الانتفاع كون الميتة بالقياس إلى الأحكام الخاصّة من قبيل
الموضوع والحكم لامن قبيل المقتضى لها ثانيها ما تقدّم سابقاً عن بعض المحقّقين (قدّه)
من كون الميتة والمذكّي من قبيل العامّ والخاصّ بمعنى أنّ عنوان الميتة قد أخذ موضوعاً
في الأدلّة لحرمة الانتفاع مطلقاً خرج عن ذلك عنوان المذكّي وإختص بحكم كجواز الصلوة
وحلّ الانتفاع ففى الشبهة المصداقيّة كما إذا شككنا فى حيوان أنّه من مصاديق
الخاصّ الخارج أو من مصاديق العامّ نتمسك لحكمه بعموم العامّ أعنى حرمة إنتفاعات الميتة
وإن شئت قلت نرفع عنه أحكام الخاصّ بالاصل فيبقى محكوماً بحكم العامّ وهذا الاحتمال
موافق لظاهر كلام المصنّف (قدّه) لما عرفت من ظهوره فى موضوعيّة الميتة للأحكام الخاصّة
وكون خصوص الذكاة مبيحة أى مخرجة للحيوان عن تحت عموم تلك الأحكام لكنك عرفت
سابقاً فساده وأنّ الميتة والمذكّي ليسا من قبيل العامّ والخاصّ لاثبوتها وبحسب طبيعتهما

ولا إثباتاً وبحسب ظواهر الأدلة بل التخصيص فيهما أنواعاً كاشف عن تعدد موضوعي الحكمين شرعاً وتباينهما ضرورة كون الميتة والمذكي حصتين متباينتين خارجاً فاستصحاب عدم إحدى الحصتين لا يثبت الأخرى ثالثها ما إستظهره كاشف اللثام من كلام المصنف (قدهما) وبه أجاب عن إشكال الشهيد (ره) في الذكري وهو إثبات إشتراط ألقابلية في تأثير التذكية في الحيوان من ناحية السبر والتقسيم بدعوى أن الحيوان على ما يستفاد من الأدلة على أنواع أحدها ما تواتر التذكية فيه بالحل والظهارة كالغنم ونحوه مما يؤكل لحمه ثانيها ما تواتر فيه بالظهارة دون الحلية كالسباع ثالثها ما تواتر فيه بالحل دون الظهارة عكس الثانية كالسمك رابعها ما لا تواتر فيه بشيء من الحلية والظهارة كنجس العين خامسها ما يكون له مطهر غير التذكية كالآدمي فيعلم من ذلك إعتبار ثبوت خصوصية وجودية في ذات الحيوان في قبوله التذكية وتأثيرها فيه بالحل أو الظهارة أو هماماً فليست التذكية واردة على كل حيوان وإنما ترد على الحيوان القابل لها وبالجملة يستفاد من الأدلة بحسب السبر والتقسيم تنويع الحيوان إلى القابل للتذكية وغيره وكون التذكية ذات مراتب متعددة فالمرتبة التامة منها توجب الحل والظهارة وجواز الصلوة بل جميع الانتفاعات كما في مأكول اللحم والمرتبة الناقصة منها توجب الظهارة وجواز الانتفاع في غير الصلوة كما في السباع ففي مشكوك ألقابلية يستصحب عدم التذكية ولو بعد إيراد الأفعال عليه ويترتب عليه طبعاً أحكام الميتة إلا ما ثبت بالنص عدم ترتبه عليه من تلك الأحكام كحرمة الانتفاع في غير الصلوة بالنسبة إلى السباع وهذا الاحتمال وإن أمكن حمل كلام المصنف (قده) عليه بل ذيل كلامه أعنى قوله فيثبت لها لهذا الاستعداد لكن ليس تاماً تصح معه الصلوة بالنص في تعدد مراتب التذكية تامة وغيرها لكنك عرفت سابقاً فساده وأن التذكية ليست مؤثرة في الحيوان بإيجاد طهاره أو حلية جديدة فيه لم تكن موجودة حال الحيوة بل هي حافظة للطهاره والحلية الذاتيتين الموجودتين في الحيوان حال حيوته ولذا لو كانت في الحيوان حال الحيوة الطهاره والحلية الذاتيتان معنا

كالغنم تكون التذكية حافظة لهما معاً ولو كانت فيه إحداهما كالطهارة دون الحلية كما في السباع تكون حافظة لها فقط بلا إيجاد الحلية فيه أبداً ولو لم يكن فيه شيء منهما كنجس العين لا تكون التذكية مؤثرة فيه أصلاً وإن شئت عبّرت عن التذكية بالمانع عن زوال الطهارة أو الحلية (١) الذاتية الموجودة في الحيوان حال حيوته وعليهذا فمن الممكن ثبوتاً كون خروج غير القابل كنجس العين عن تحت أحكام التذكية من باب التخصّص لا من جهة ثبوت خصوصية وجودية باسم القابلية في النوع المقابل له ومعها كيف ينهض السبر والتقسيم لاثبات خصوصية وجودية في معروض التذكية يعبر عنها بالقابلية وبالجملة لا دليل على إعتبار القابلية في التذكية إثباتاً ولا يمكن تنقيح المناط ألقطعي ثبوتاً من ناحية صفات الحيوان بالسبر والتقسيم بعد إمكان الخروج للتخصّص واقعاً فالمدار في تحقّق التذكية وعدمه إنما هو على ثبوت الحلية أو الطهارة الذاتية للحيوان حال الحيوة ففي مورد الشك في ذلك كالموتود من الكلب والشاء إذا لم يصدق عليه أحد من العنوانين حيث يكون منشأ الشك في قبوله التذكية الشك في طهارته وحليته الذاتيتين فإذا ارتفع الشك من ناحية السبب أي الطهارة والحلية ولو بالتعبّد بمقتضى أصالتي الحلّ والطهارة يرتفع الشك من ناحية المسبب أي القبول للتذكية طبعاً كما هو الشأن في كلية موارد الشك السببي والمسببي من كون جريان الأصل في السبب مغنياً عن إجرائه في المسبب فتكون التذكية في ذلك الحيوان حافظة للطهارة والحلية الذاتيتين الثابتتين له حال الحيوة بمقتضى الأصل ثم إنّ الأفاضل (قدّه) تصدّى لتأييد كلام المصنّف (قدّه) في المعتبر ببعض الأدلة الأولى قوله تعالى حرّمت عليكم الميتة إلى قوله تعالى إلا ما ذكّيتم بدعوى أنّ الآية بصدّد حصر المحرّمات في المذكورات فالحيوان المذكور أي الذي وقعت عليه أفعال

(١) و دعوى الأجماع على حرمة أكل الحيوان الحيّ مالم يكن معنوياً بعنوان موجب للحرمة

كالخبائث عهدتها على مدّعيتها .

الخاصة لا يخلو إما أن يكون محلل الأكل فحينئذٍ خرج عن كونه ميتة أو يكون محرّم الأكل فحينئذٍ بقى على كونه ميتة وحيث أنّ السباع بمقتضى الأدلة تكون محرمة الأكل — بعد التذكية فهي لا محالة تكون ميتة ولو بعد التذكية وإلا لم يكن الحصر حاصراً فلا تجوز الصلوة في أجزائها كما أفاده المحقق (قده) وفيه أولاً أنّ الآية ليست بصدد حصر المحرّمات إذ ليس فيها شيء من أداة الحصر كأنما وثانياً على فرض ظهورها في نفسها في الحصر لا بدّ من حملها على الأضافي دون الحقيقي لحرمة الحشرات الخبيثة الحيّة مثلاً الثاني قوله (ع) في خبر على بن أبي حمزة لا تأكل اللحم وليس مانهى وجملة بلى إذا كان ما يؤكل لحمه بدعوى أنّها كاشفة عن كون حلّ الأكل من مقومات التذكية وأنّ التذكية في غير ما أكل اللحم ليست بمؤثرة وهذا معنى تنوع الحيوان إلى القابل للتذكية وعدم القابل لها وفيه أولاً ضعف سند الرواية بالعلوى والدليلى وثانياً ضعف دلالتها إذ مصبّ السئوال والجواب كما يشهد به صدر الرواية هو جواز الصلوة وعدمه في لباس الفراء فقوله (ع) بلى إذا كان ما يؤكل لحمه يكون بصدد تقييد مصبّ الجواز الصلوتي بذلك لا تقييد مفهوم التذكية به حيث توهم السائل من إطلاق الاستثناء في قوله (ع) لا تصلّ فيها إلا ما كان منه ذكياً كون إيراد الأفعال الخاصة على كل حيوان سبباً لجواز الصلوة ولذا سئل عن أن التذكية الموجبة لجواز الصلوة أليست هي الذبح والمعهود بالحديد بقوله أو ليس الذكيّ ما ذكّي بالحديد إذ اللام في قوله أو ليس الذكيّ إنما هو للعهد إشارة إلى الذكيّ الواقع موضعاً لجواز الصلوة في قوله (ع) إلا ما كان منه ذكياً فدفع الإمام (ع) ذلك التوهم ببيان عموم المنع الصلوتي لغير المأكول مطلقاً ذكياً أم لم يذكّ وأنّ مصبّ الجواز الصلوتي إنما هو مأكول اللحم من المذكيّ فظهر ممّا ذكرنا ضعف الوجه الذي إستدلّ به في المعتبر لمنع الصلوة في جلود السباع ويزيده وضوحاً إبتناءً هذا الوجه على كبرى حرمة الانتفاع من الميتة مطلقاً إلا ما خرج بالنصّ وهي وإن كانت مشهورة بين القدماء إلا أنّها لا دليل عليها إثباتاً لا من الكتاب كما هو واضح ولا من السنّة إذ ليس في شيء من الأخبار ما يدلّ

بالإطلاق على حرمة جميع الانتفاعات من الميتة بل المتيقن منها حرمة الانتفاعات المشروطة بالطهارة كالصلوة فيها و التوضي أو الاغتسال منها دون غير المشروطة بها وكيفان فلاريب في المنع عن الصلوة في جلود السباع بل مطلق أجزائها بل هو اتفاقى بين الأصحاب وأما المنع فى أجزاء مطلق ما لا يؤكل لحمه فهو المشهور شهرة عظيمة كادت تكون لإجماعاً ولدعى عليه الأجماع غير واحد منهم، والعمدة هى الأخبار ويمكن تنويعها إلى طوائف سبع، الأولى ما يدل على الترخيص فى لبس الحيوانى ولو كان مالا يؤكل لحمه مطلقاً سواء فى الصلوة وغيرها و سواء كانت من السباع وغيرها و سواء كانت الجلود أم ساير الأجزاء كالصوف والوبر والشعر ونحوها وهذه الطائفة بمنزلة عامّ ألقى يرجع إليه على تقدير عدم إمكان علاج ساير الطوائف الواردة فى الصلوة لكونها أعم من جميع الطوائف الثانية ما يدل على الترخيص فى لبس ذلك فى الصلوة وهذه الطائفة أخص من الأولى و أعم من غيرها، الثالثة ما يدل على المنع عن لبس ذلك فى الصلوة، الرابعة ما يدل على المنع عن لبس جلود السباع أو مطلق أجزائها فى الصلوة من غير أن يكون لها عقد السلب بالنسبة إلى غير السباع، الخامسة ما يدل على ذلك مع عقد السلب بالنسبة إلى غير السباع لدلالاتها على التنويع بالمعاقلة أو التعليل، السادسة ما يدل على إستثناء بعض أفراد ما لا يؤكل لحمه كالسنجاب والسمور وغيرها عن عموم المنع مع إبتلائه بالمعارض الدال على المنع فى ذلك، السابعة ما يدل على إستثناء بعضها كالخز بلا إبتلائه بمعارض معتبر أما الطائفة الأولى فهى خبران باعتبار واحد وخبر واحد باعتبار آخر كصحيح على بن يقطين (١) قال سئلت أبا الحسن (ع) عن لباس الفراء والسمور والفنك و الثعالب وجميع الجلود قال لا بأس بذلك فان إضافة اللباس إلى الفراء الظاهرة فى الأعم من الجلد المجرد عن الوبر والصوف ونحوهما والجلد المشتمل عليها تفيـد

(١) الوسائل ، الباب ٥ ، من لباس المصلى ، حديث ١ .

الأطلاق من جهة جميع أجزاء مطلق الحيوان لكن الظاهر أن ألفراء في هذا الخبر عبارة عن حمار الوحش كما قيل بشهادة السياق وأضح منه في إفادة الأطلاق من جهة الأجزاء إضافة اللباس إلى السَّمُورِ والفَنَكِ والثَّعَالِبِ التي هي أسماء الحيوانات فأنَّها كالنصِّ في كون مصبِّ السُّئوالِ لبس مطلق ما يستعمل من صوف الحيوان ووبره وشعره وجلده وتعميم الجلود بقوله وجميع الجلود لا يمنع عن إطلاق مورد السُّئوالِ فيما قبله ضرورة كون ذكر الخاص بعد العام متداولاً في الاستعمالات العرفية فهذه الرواية كالنصِّ في عموم مورد السُّئوالِ للباس مطلق أجزاء مطلق الحيوان حتى ما لا يؤكل لحمه في الصَّلوة وغيرها فقوله (ع) لا بأس بذلك كالنصِّ في عموم الجواز وصحيح الرِّيَّانِ بن الصَّلْتِ (١) قال سئلت أبا الحسن الرضا (ع) عن لبس ألفراء والسَّمُورِ والسَّنَجابِ والحواصل وما أشبهها والمناطق والكيماخت والمحشوب بالقزِّ والخفاف من أصناف الجلود فقال لا بأس بهذا كله إلا بالثعالب وظهور إضافة اللبس إلى الفراء والسَّمُورِ والسَّنَجابِ والحواصل في العموم على نحو ما عرفت واضح والضمير في قوله وما أشبهها يرجع إلى الأنواع المزبورة من الحيوان أي السَّمُورِ الذي هو سبع برى والسَّنَجابِ الذي ليس بسبع والحواصل الذي هو سبع طائر فيكون المعنى هو السُّئوالِ عن لبس أجزاء كل ما لا يؤكل لحمه سواء كان سبعاً أم غيره وسواء كان طائراً أم غيره وسواء في الصَّلوة وغيرها ثم أكد للعموم بإضافة الأجزاء التي لا تتم الصَّلوة فيها كالمناطق والكيماخت والمحشوب بالقزِّ والخفاف ثم أكدها بإضافة أصناف الجلود فقوله (ع) لا بأس بهذا كله كالنصِّ في عموم الجواز غاية الأمر أن استثناء الثعالب يوهن ذلك الأطلاق فلا بد إما من حمل مصبِّ الرواية بقريته هذا الاستثناء على خصوص الجواز الصلوتي لتدخل الرواية في الطائفة الثانية أو حملها على الكراهة بالإضافة أو التقيّة كما ستعرف، أما الطائفة الثانية فهي صحيح الحلبي (٢) عن أبي عبد الله (ع) (١) الوسائل ، الباب ٥ ، من لباس المصلّي ، حديث ٢ .

(٢) الوسائل ، الباب ٤ ، من لباس المصلّي ، حديث ٢ .

قال سئلته عن الفراء والسَّمُور والسَّنَجاب والتَّعالب وأشباهه قال لا بأس بالصلوة فيه فإنَّ الظاهر بمناسبة المقام كون السُّؤال عن الفراء والسَّمُور وغيرهما من حيث الصَّلوة فيها مضافاً إلى قريبيَّة الجواب عن خصوص الصَّلوة لتعيين مصبِّ السُّؤال وضمير أشباهه يرجع إلى ما ذكرنا المشتمل على التسبع كالسَّمُور وغيره كالسَّنَجاب الذي لا خلاف بين الخاصة إلا من شدَّ في كونه محرَّم الأكل والتَّعالب فيعمُّ مورد السُّؤال جميع أنواع غير المأكول وإن قلنا بأنَّ الفراء اسم للباس فاطلاقه شامل لكل حيوانيّ إلا أنَّ الظاهر بشهادة السِّيَاق أنَّه ألحمار الوحشى وأما الطائفة الثالثة فهي موثَّق ابن بكير المتقدِّم الذي عرفته كونه كالصَّحيح من حيث السَّنَد والكنص في الأطلاق من جهة أجزاء ما لا يؤكل لحمه بلسان أفساد الذي هو الكنص في بطلان الصَّلوة وغير الموثَّق ما ذكر في أول المسئلة وأما الطائفة الرابعة (١) فهي موثَّق سماعة قال سئلته عن لحوم السَّبَاع وجلودها فقال أما لحوم السَّبَاع فمن الطير والدوابِّ فانا نكرهه وأما الجلود فاركبوا عليها ولا تلبسوا منها شيئاً تصلون فيه وموثَّقه الآخر قال سئل أبو عبد الله (ع) عن جلود السَّبَاع فقال إركبوها ولا تلبسوا شيئاً منها تصلون فيه وموثَّق على بن جعفر عن أخيه (ع) قال سئلته عن ركوب جلود السَّبَاع فقال لا بأس ما لم يسجد عليها وصحيح إسماعيل بن سعد بن الأحوص قال سئلت أبا الحسن الرضا (ع) عن الصَّلوة في جلود السَّبَاع فقال لا تصل فيها وأما الطائفة الخامسة (٢) فهي خير قاسم الخياط أنه قال سمعت موسى بن جعفر (ع) يقول ما أكل ألورق والشَّجر فلا بأس بان يصلِّي فيه وما أكل ألميته فلا تصل فيه أما السَّنَد فتستعرف الحال

(١) ألوسائل ، ألباب ٥ ، من لباس المصلِّي ، حديث ٣ و ٤ و ٥ ، وألباب ٦ ، منه حديث ١ .

(٢) ألوسائل ، ألباب ٦ ، من لباس المصلِّي ، حديث ٢ ، وألباب ٤ ، منه ، حديث ١ وألباب ٣ ، منه ، حديث ٢ و ٣ .

فيه وأما الدلالة فأكل الميتة وإن كان أعم من السبع لكن المقابلة بين العنوانين و تعليق نفي البأس عن الضلوة على عنوان آكل الورق والشجر و تعليق المنع عنها على عنوان آكل الميتة قرينة على كناية الثانية عن الثانية عن السبع والأول عن غيره وذلك يدل على التتويح المفيد للحصر أعني حصر المنع الضلوتى بالسباع والتجوز فى غيرها وصحيح سعد بن سعد الأشعري عن الرضا (ع) قال سئلته عن جلود السُّور قال أى شئى هو ذاك الأدبس فقلت هو الأسود فقال يصيد قلت نعم يأخذ الدجاج والخم فقال لا فان إقحام كلمة يصيد ثم الجواب بالمنع عقيب إعراف السائل بالصيد ظاهر فى دوران المنع عن الجلود مدار الصيد والسبعية فيكون مشعرا بالتتويح والحصر المذكور فى الخبر السابق وخبر مقاتل بن مقاتل وخبر على بن أبي حمزة المتقدمان فى أول المسئلة المشتغلان على تعليل إستثناء السنجاب بانه دابة لا تأكل اللحم الذى هو كناية عن عدم السبعية فيدل التعليل على تنويح الحيوان الى السبع وغيره وحصر المنع الضلوتى بالسبع الذى يأكل اللحم ولا يضرب بهذ الدلالة إضطراب متن الثانية بالنسبة الى جملة قلت وما لا يؤكل لحمه من غير الغنم حيث نقلها الشيخ (ره) فى الخلاف والتهديب بهذا النحو أعنى مع وجود كلمة لا قبل جملة يؤكل لحمه ونقلها الكليني (ره) بدون كلمة لا وكذا فى بعض نسخ التهديب ورجح الثانى صاحب الوافى (قده) والأول صاحب الوسائل (قده) فنسبة وجود كلمة لا الى سهو القلم فى غير محلها ضرورة إضطراب المتن وكيف كان فهذا الاضطراب المتنى فى هذا السؤال لا يضرب بدلالة التعليل فى جواب الأمام (ع) على التتويح إذ لو كانت كلمة لا موجودة فى السؤال دلت الرواية على كون السنجاب مع لا يؤكل لحمه ولو لم تكن موجودة فيه دلت على كونه مما يؤكل لحمه لكن على كل تقدير حيث نفى عنه البأس فى الجواب و علل بعدم أكل اللحم الذى هو كناية عن عدم السبعية فيدل على دوران الحكم الجوازي مدار عدم السبعية فيدل بالمفهوم على دوران الحكم المنعوى مدار السبعية وهذا هو التتويح المطلوب وأما الطائفتان الأخيرتان فسيأتى نقلهما حين التعرض للمستثنيات

والمهم في المقام بيان مقتضى الجمع بين هذه الطوائف الخمس فنقول وعليه التكلان إن الطائفة الأولى المرخصة في لبس الحيوانى مطلقاً سواءً في الصلوة وغيرها لا تنافى بينها مع الطائفة الثالثة المانعة عن لبس ذلك في الصلوة على حدّ عدم التنافى بين المطلق والمقيّد في جميع الموارد. ضرورة أن الأولى ناظرة إلى الحكم التكليفي لمطلق اللبس والثانية ناظرة إلى الحكم الوضعي أي الفساد لخصوص اللبس الصلوتي ولا مانع عن كون الصلوة في ذلك اللباس باطلة مع كون لبسه بما هو لبس جائزاً تكليفاً، وأما الطائفة الثانية المرخصة في خصوص اللبس الصلوتي فهي معارضة مع الثالثة المانعة عن ذلك فربما يجمع بينهما بحمل المانعة على الكراهة كما يظهر من صاحب الذخيرة ومصباح الفقهاء والمحقق الظهري وغيرهم ولعله لدعوى أنّ جملة لا تقبل تلك الصلوة في موثق ابن بكير قرينة على إرادة الكراهة من الفساد، وفيه أنّ كلمة فاسد في الموثقة كالنص في أبطان وجملة لا تقبل تلك الصلوة حتى يصلّى في غيره مما أحلّ الله أكله لكونها متفرعة على كلمة فاسد بمنزلة الغاية للفساد لا تصلح للقرينية على إرادة الكراهة مضافاً إلى ظهور عدم القبول باطلاقه في جميع مراتبه الملائم مع الفساد فلاحكومة لهذه الجملة على تلك الكلمة كيف الحاكم والمحكوم لا بدّ وأن يكونا بنظر العرف قالباً لمعنى واحد وليس كذلك في المقام بل الحكومة منعكسة ولا سيما بعد كون الصّحة مذهب العامة فلامجال للجمع بين لطائفتين من ناحية الهيئة أي الحكم (١) ولا من ناحية المادة أي الموضوع بحمل المرخصة وهي صحيح الحلبي على خصوص مورد الاضطرار كما ذهب إليه بعضهم ضرورة ظهور مورده في الاختيار ولا أقلّ من الاطلاق فلا شاهد للحمل على ذلك مضافاً إلى أنّ الاضطرار قد كان

(١) ودعوى أنّ الكراهة مقتضى الجمع بين ظهور المانعة في الفساد ونصّ المرخصة في الصّحة حكومة النصّ على الظاهر مد فوعة بان المانعة كما عرفت في المتن كالنصّ في الفساد وليست ظاهرة فقط ففوعة لالة المرخصة بالقياس إلى المانعة ليست بمرتبة الحكومة .

معلوم الحكم لدى السائلين و لذا لا يخطر ببالهم من أمثال هذه الأدلة إطلاق الحكم بالنسبة إليه بل حملها عليه حمل للمطلق على الفرد النادر المستهجن ولا مجال لأعمال المرجحات السندية فيهما بترجيح المرخصة لكونها صحيحة على المانعة لكونها موثقة أمّا أولاً فلعدم ترجيح لتلك الصحيحة على هذه الموثقة ضرورة كون ابن بكير من أصحاب الأجماع و رواية جماعة من أصحاب الأجماع و عدة من الأجلء عنه و بالجملة التأمل في حال ابن بكير يعطى عدم كون روايته أقل مرتبة من الصحيح فضلاً عن إستناد مشهور القدماء إلى هذه الموثقة و أخذهم طراً بضمونها و أمّا ثانياً فلأنّ التّرجيح السّندى فرع فقدان قرينة على فساد جهة الصدور إذ معها لا تصلّ الثبوتة إلى التّرجيح السّندى بل لا بدّ من التّرجيح الجهتي و لا ريب في كون المرخصة موافقة للعامّة فلتحمل على التّقيّة و أمّا الطائفة الرابعة المانعة عن الصلوة في جلود السّباع بلا عقد سلب لها يدلّ على التّرخيص في الصلوة في غير السّباع فهي مع الطائفة الثالثة من قبيل المطلق و المقيد المبتين فلاتنافى بينهما فلم يبق إلاّ الطائفة الخامسة التي لها عقد سلب به تدلّ على التّرخيص في الصلوة في غير السّباع لانّها بتنوع ما لا يؤكل لحمه إلى السّباع وغيرها و التّرخيص في الصلوة في الثّاني دون الأوّل تكون معارضة مع الطائفة الثالثة المانعة عن الصلوة في مطلق ما لا يؤكل لحمه سبباً كان أم غيره و حيث أنّ تلك الطائفة مشتملة على التّعليل تارة بأنّه دابة لا تأكل اللحم و أخرى بما أكل الورق و الشّجر وما أكل ألميته كما أنّ بعض الأخبار المانعة مشتمل على التّعليل بقوله (ع) لانّ أكثرها مسوخ فيقع التّضارب ظاهراً بين التّعليلات و لاجل كثرة وقوع التّضارب بين علل الأحكام في أبواب ألفقه ينبغي تحقيق حال العلة المنصوصة و بيان ضابطها المميّز لها عن المستنبطة فنقول إنّ المراد بالعلة المنصوصة هو تعليل الحكم المتعلق بالنّوع بامر موجود في الجنس نظير تعليل حرمة شرب الخمر بالاسكار الموجود في سائر أنواع العصير كالنّبذ أيضاً أو تعليل الحكم المتعلق بالصّنف بامر موجود في النّوع نظير تعليل جواز الصلوة في السّنجاب بأنّه دابة لا تأكل اللحم الموجود هذا العنوان في

نوع مآلا يؤول لكل لحمه حيث يُعلم من هذا التعليل كون مدار الحكم على تلك العلة وأنها موضوع ذلك الحكم واقعاً وفي قبال العلة المنصوصة، العلة المستنبطة وهي التي لم تذكر في لسان الدليل بل أستكشف من القرائن الداخلية والخارجية كونها مناط الحكم فإن كان الاستكشاف قطعياً كما في استكشاف ملاك الأكرام من قوله أكرم جيراني وأنه الصداقة، يُسمى عند الأصوليين بتنقيح المناط ألقطعي ويكون حجة لا محالة ضرورة كون حجية ألقطع طبيعية وإن كان ظنياً لم يكن حجة وهو المعبر عنه في إصطلاح الأصوليين بالعلّة المستنبطة، ثم إنّه لا ريب في وقوع تعليقات متعدّدة في الشرع بالنسبة إلى حكم واحد في كثير من الموارد نظير تعليل وضع الصلوة عن الحائض دون الصوم بعلة شتى كما يشهد به مراجعة الكتب المعدّة لبيان علل الأحكام الشرعية ففي مثلها لا يمكن أن يكون كل واحدة من تلك العلل علة مستقلة لذلك الحكم فلا بدّ من التصرّف فيها بالحمل على جزء العلة أو الأرجاع إلى ألباع وربما يكون الأجهل بالملاك موجباً لتعميم الحكم نظير جعل العدة مطلقاً لحفظ الأنساب وعدم اختلاط المياه وفي أمثاله يُعبر عن العلة بحكمة التشريع بل قد يقال بأنّ علل الشرع معرّفات لكثرة ما يرى فيها من علة غير مطرّدة ولا منعكسة وكيف كان فلبعض الأساطين تقرب في تمييز العلة عن الحكمة حاصله أنّ للعلة المنصوصة في قبال الحكمة شروطاً ثلاثة الأولى صحّة جعل تلك العلة بعنوانها موضوعاً لذلك الحكم كما في لا تشرب الخمر لأنّه مسكر حيث يصحّ أن يقال لا تشرب المسكر وهذا القسم من العلة يكون واسطة في العروض للحكم بمعنى كونها بحسب الواقع ونفس الأمر هو المعروض وتمام الموضوع للحكم فيدور الحكم مداره وجوداً وعدماً فطبعاً يستفاد منه الكبرى الكلية فان لم يكن بعنوانه علة بل بما هو دخيل في موضوعيّة ذلك الموضوع للحكم بان لم يصح جعل نفس العلة بالاستقلال موضوعاً لذلك الحكم كما في لا تشرب النبيذ لاسكار شخصه حيث لا يصحّ أن يقال حينئذ لا تشرب إسكار شخصه بل يصحّ أن يقال لا تشرب النبيذ الذي هو مسكر فهذا القسم من العلة يكون واسطة في الثبوت لذلك الحكم بمعنى عدم كونها تمام الموضوع للحكم

بل من مصالحه الموجبة لصيرورة ذلك الموضوع كالنبذ في المثال بعنوانه موضوعاً لذلك الحكم إما لدخلها في علية العلة لذلك الحكم او في معلولها أعني نفس جعل الحكم أو في كلا الأمرين فلا يدور الحكم مداره وجوداً و عدماً فطبعاً لا يستفاد منه الكبرى الكلية وإن شئت عبرت عن الشرط الأول بكلية الموضوع وما هو بمنزلة الصغرى لقضية الحكم الثاني إطلاع المحمول وكون الحكم المذكور في لسان الدليل بنحو الكبرى الكلية نظير الحرمة المترتبة بنحو الكلية على عنوان شرب الخمر في المثال المتقدم لا كونه حكماً خاصاً في مورد خاص نظير إكرام زيد في مثل لا تكرم الفساق إلا زيدا لانه أكرمك فكون الحكم جزئياً مخصوصاً بالمورد يمنع عن كبروية العلة في ناحية موضوع القضية الذي هو بمنزلة الصغرى لها و عن ظهورها في عموم الحكم لغير ذلك الموضوع بخلاف ما إذا كان الحكم المعلول كنفس علة كلياً غير متخصص بالمورد فحينئذ لا يكون للمورد دخل في علية العلة ولا في معلولية المعلول فطبعاً يستفاد الكبروية وإن شئت عبرت عن الشرط الثاني بكلية الحكم وما هو بمنزلة الكبرى للقضية فحاصل الشرطين كون إطلاق كل واحدة من الصغرى والكبرى شرطاً في منوصية العلة وإفادتها الكبرى الكلية؛ الثالث كليته الكبرى حتى تكون مصححة لعلية العلة ضرورة توقف صحة تعليل الحكم بعلية الحكم على كليته ذلك الحكم وإن شئت عبرت عن الشرط الثالث بنتيجة الشرطين الأولين لأن إنطباق الحكم الكلي على موضوع كذلك يعدل بدلالة الاقتضاء على كليته الكبرى وصحة التعليل فقوام العلة المنصوصة بهذه الشروط الثلاثة و بانتفاء أحدها تنتفي تلك العلة و تكون من قبيل الحكمة وعلل الأحكام الواردة في الأدلة كلها من قبيل الحكمة لعدم اجتماع الشروط المزبورة فيها ففي المقام أعني باب ما لا يؤكل التعليل بقوله (ع) فانه دابة لا تأكل اللحم الوارد في استثناء السنجاب في خبري إبنى مقاتل و أبي حمزة ليس جامعاً لشرائط العلة المنصوصة أما في الخبر الأول فلان المستفاد من مجموع الاخبار الواردة في السنجاب خروجه عن السباع موضوعاً وجواز الصلوة فيه لذلك وإلحاقه بها حكماً في حرمة الأكل لكونه ذاسبلة كسبلة السنور و أفسار

فبعد ضمّ ذلك إلى معلوميّة حصر المحرّمات البريّة في أنواع ثلاثة حسب ما دلّت عليه الأدلّة هي السّباع و المسموح، و الحشرات يعلم أنّ التّعليل بانه دابةٌ لا تأكل اللحم في هذا الخبر مسوق لبيان تميّز السّنجاب عن المذكورات في الخبر و أنّه لا جلّ خروجه الموضوعي أعنى عدم كونه سبعا فكانه قال السّنجاب خارج عن المذكورات موضوعا لانه ليس بسبع و ليس مسوقا لبيان علّة التّرخيص في السّنجاب حتّى يدلّ على الكبرويّة و كون العلّة واسطة في العروض لذلك التّرخيص يدور مدارها الحكم وجودا و عدما و بالجملة فالرخصة في السّنجاب حيث لا تكون مرسلّة و مطلقة بل خاصّة و مستندة إلى خروجه الموضوعي عن السّباع فالثاني من شرائط العلّة المنصوصة أعنى كبرويّة المحمول غير موجود في الرواية فليس التّعليل الوارد فيها من العلّة المنصوصة فلا يمكن إستظهار الكبرى الكلّيّة منها و دوران الجواز الصّلوتي مدار عنوان لا تأكل اللحم حتّى يدلّ بالمفهوم على دوران المنع الصّلوتي مدار عنوان أكل اللحم أي السّبعيّة و يعارض مع المطلقات المانعة عن الصّلوة فيما لا يؤكل لحمه الشّاملة باطلاقها لغير السّبع و أما في الخبر الثّاني فلانّ الظاهر عدم إشمال السّؤال بقوله قلت و ما يؤكل لحمه من غير الغنم على كلمة لا قبل يؤكل لحمه لفقدان هذه الزيادة في النّسخ المصحّحة من الكافي و التّهذيب كما رجّحه صاحب الكافي أيضا فوجودها في نسخة الوسائل من سهو القلم أو غلط النّسخ و عليه فالمراد بجملة قلت الخ هو السّؤال عن حكم الصّلوة في ساير أفراد ما يصنع منه أفرأ من ماكول اللحم ماعدا الغنم وأنّ أيّ واحد منها تجوز فيه الصّلوة فنفي البأس عن السّنجاب في الجواب مسوق لاستثناء خصوص السّنجاب من ذلك لا للجواب عن نفس السّؤال فيكون التّعليل بانه دابة لا تأكل اللحم مسوقا لبيان مناط تميّز السّنجاب عن غيره و أنّه خارج عن السّباع موضوعا من جهة عدم جواز الصّلوة ملحق بها حكما من جهة حرمة الأكل كما عرفت في الخبر الأوّل فلا كبرويّة للحكم في هذه الرواية أيضا فلا يكون التّعليل فيها من العلّة المنصوصة هذا ملخص ما يستفاد من مجموع كلماته في ضابط العلّة المنصوصة مع تطبيقه على المقام أقول أمّا ما ذكره

من قوام العلة المنصوصة بشروط ثلاثة فيتوجه عليه أن العلة المنصوصة ليس لها إلا شرط واحد هو كبروية العلة وإن شئت قلت صحة جعلها موضوعاً للحكم المعلن وهذا الشرط طبعي للعلّة لا يحتاج إلى مؤنة زائدة، بيان ذلك إن مفاد التعليل لدى عرف المحاورّة إلغاء خصوصيّة عنوان الموضوع المأخوذ في لسان الدليل في عالم الموضوعيّة للحكم وإدخاله تحت كبرى عامة هي الموضوع لذلك الحكم لباً نظير لا تشرب الخمر لأنه مسكر حيث يفهم عرفاً من التعليل بانه مسكراً خصوصيّة الخمرية غير دخيلة فيما هو موضوع حرمة الشرب لباً وإنما يكون عنوان الخمر موضوعاً لذلك الحكم من جهة كونه من مصاديق عنوان المسكر فموضوعيّة الخمر لحكم الحرمة مستندة إلى صغرويته لكبرى المسكر وهو هوئته معه ضرورة أن مفاد انه مسكر عبارة عن الهوهويّة ولذا يصح جعل عنوان المسكر وسطاً لقياس الشكل الأوّل ويقال الخمر مسكر وكل مسكر حرام فالخمر حرام فتعليل الحكم المتعلق بموضوع بعلّة بيان لما هو الحدّ الوسط لثبوت الحكم على الموضوع فطبعاً يتشكل منه ألياس بصورة الشكل الأوّل كما في قولك العالم حادث لأنه متغير فموضوع الصغرى والحدّ الوسط الذي هو محمول الصغرى وموضوع الكبرى مع النتيجة مذكورة في لسان دليل الحكم المعلن وإنما يستخرج منها ألعرف كبرى ألياس بكشف محمولها من العلة ويشكل منها الشكل الأوّل ولذا لا يذكر حكم نفس العلة الذي يكون محمول الكبرى في شيء من الأدلة المعللة فلا يقال في مثل لا تشرب الخمر لأنه مسكرو المسكر حرام بل يجعل فهمه موكولاً إلى ألعرف فعنوان نفس الموضوع في لسان الدليل وإن كان ظاهراً إثباتاً في حدّ نفسه في دخله في الموضوعيّة للحكم المذكور فيه نظير عنوان الخمرية في المثال أو عنوان الزيدية في أكرم زيداً لأنه عالم لكن ظهور التعليل في عدم ألياصويّة أقوى منه فيكون حاكماً عليه و يجب إدخاله تحت كبرى العلة نظير إدخال زيد تحت كبرى العالم إذ لو لا ذلك لكان التعليل لغواً لدى ألعرف ومن قبيل تعليل الشيء بنفسه نظير لا تشرب الخمر لأنه خمر أو أكرم زيداً لأنه زيد فالكبرويّة مقتضى طبع العلة بلا حاجة في ثبوتها للعلّة إلى مؤنة زائدة

نعم لو ثبت من الخارج دخل خصوصية الموضوع في مناط الحكم وموضوعيته له كما إذا علمنا من دليل كون الأسكار الخمرى علة للحرمة وعدم صلاحية الأسكار النبيذى للعلوية لحرمه الشرب يخرج التعليل عن مقتضى طبعه الأولى في الكبرى كما أنه لو كان ذهن العرف مسبقاً بوجود مناط في الموضوع الخاص الذي تعلق به حكم يكون هو العلة لذلك الحكم يصح تعليل حكمه بنفسه (١) كان يقال أكرم الهاشمى لأنه هاشمى لمن يعلم عليه الهاشمية لوجوب الأكرام و أما بدون تلك القرينة و بدون هذه المسبوقية يكون التعليل لدى العرف بطبعه ظاهراً في الكبرى وإلغاء خصوصية عنوان موضوع الحكم المعلن فى الموضوعية لذلك الحكم ويكون ذلك التعليل لديه على تقدير عدم كبروية مدخوله للحكم واقعاً و فى نظر المتكلم لغواً و من قبيل تعليل الشيء بنفسه و ما ذكرناه جار فى جميع الجمل الواقعة فى مقام بيان الكبرى الكلية سواء كانت مقرونة بلام التعليل كما فى الأمثلة المتقدمة أو بكلمة إن نظير لا بأس بالسنجاب فإنه دابة لا تأكل اللحم أو لم تكن مقرونة بشيء منهما نظير هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك ألوارد فى مقام الأجواب عن حكم الشك فى بعض أجزاء الوضوء بعد الفراغ عنه فى بعض الأخبار بلا اختصاص له بخصوص المقرونة باللام كما زعمه بعض ضرورة إشترك الجميع فيما ذكرناه من الأنفهام العرفى واستلزام اللغوية بمعنى أن عرف المحاورة يرى الجملة الواردة فى مقام بيان الكبرى الكلية كائنة ما كانت بمنزلة العلة للحكم وإعطاء الموضوع اللبى له و لا فرق فى ذلك كله بين أن تكون العلة أو الجملة الواقعة فى موقعها من قبيل الواسطة فى العروض أعنى ما يكون بنفسه معروضاً للحكم و سبباً له حدوثاً و بقاءً معاً كما فيما عدى الأخير من الأمثلة المزبورة وان تكون من قبيل الواسطة فى الثبوت أعنى ما يكون سبباً لطروه الحكم حدوثاً و بقاءً كما فى

.....

(١) لأن مرجع هذا التعليل إلى تقرير العلية المعلومة لدى المخاطب و بيان صححة العلية فيخرج عن اللغوية فتدبر :

العتال الأخير ضرورة أنّ الأذكريّة حال التّوضي أمر متصرّم فلا يبقى بعد ذلك حتّى يكون من الواسطة فى العروض ومع ذلك يفهم الكبرويّة عرفاً من تلك أجملة وكما فى إقطع يد زيد لانه سارق حيث علمنا بالادلة ألقطعيّة كفاية مجرد تلبس الشخص بمبدء السرقة فى زمان ما لوجوب قطع اليد فالسرقة واسطة فى الثبوت لحكم ألقطع ومع ذلك يفهم عرفاً من ذلك الكبرويّة و دوران وجوب ألقطع مدار عنوان السارق وكون موضعيّة زيد لذلك أالحكم من جهة كونه أحد مصاديق هذا ألعنوان الكلى، نعم الظاهر من ألعلة فى حدّ نفسها هو الواسطة فى العروض لكن ذلك لا يوجب حصر الكبرويّة بهذا ألقسم من ألعلة فالمدار فى إفادة الكبرويّة إنّما هو على نفس ألعلة بما هى علة سواء كانت واسطة فى العروض أم الثبوت بل مراجعة ألعلة الواردة فى الأبواب المتفرقة من ألققه تشهد باعنيّة ما ذكرنا من الواسطة فى الثبوت فراجع ألعلة وأما ما ذكره من إشتراط إطلاق أالمحمول وعدم كونه حكماً خاصاً لمورد خاص فى كبرويّة ألعلة فيتوجه عليه أنه ما أالمراد بأالحكم أالخاص بموضوع خاصّ فانه لو كان أالمراد منه شخص أالحكم فلاريب أنّ أالمتعلق بكل موضوع فى كل مورد ولو الكبريات الكليّة أالعلة ليس إلاّ شخص أالحكم نظير شخص حرمة أالشرب أالمتعلق بشخص أالخمر فى جملة لا تشرب أالخمر وإنّما أالسّخية تستفاد ببركة كبرى ألعلة أعنى جملة لانه مسكر ولو كان أالمراد منه سنخ أالحكم فلاريب أنّه غير متعلق بالموضوع أالماخوذ فى لسان أالدليل فى شىء من أالموارد لما عرفت من إستفادته من كبرى ألعلة ولو كان أالمراد منه أالحكم أالمقيّد أالذى له مفهوم نظير لا تشرب أالنبيذ فقط لانه مسكر فلاريب فى وقوع أالتعارض حينئذ بين مفهوم أالقيد ومفاد ألعلة فعدم إفادة الكبرويّة حينئذ غير مستند إلى خلل فى ناحية نفس ألعلة وبالجملة فليس لشرطيّة إطلاق أالمحمول فى كبرويّة ألعلة معنى محصّل وأما توقّف صحة أالتعليل على كبرويّة ألعلة فليس شيئاً وراء نفس الكبرويّة أالطبعيّة للعلة حتّى يمكن عدّه شرطاً عليها فظهر أنّ ألعلة أالمنصوصة أالمفيدة للكبرى الكليّة ليس لها عدى شرط واحد طبعى وأما ما ذكره فى بيان عدم كون لا تأكل أاللحم أالوارد فى أالسّنجاب علة

منصوصة، فيتوجه عليه أولاً أن ما دلّ على تنزيل السنجات منزلة السنور والفار في كونه ذاسبلة منحصر في خبر الكابلي الوارد في باب الأطعمة عن أبي حمزة الثمالي قال سئل أبو خالد الكابلي على بن الحسين (ع) عن أكل لحم السنجاب والفنك والصلوة فيهما فقال أبو خالد إن السنجاب يأوى الأشجار فقال إن كان له سبلة كسبلة السنور والفار فلا يؤكل لحمه ولا تجوز الصلوة فيه ثم قال أما أنا فلا آكله ولا أحرمه وكون السنجاب ذاسبلة كسبلة السنور والفار قد وقع في هذه الرواية في صياغ الشرطية معلقاً عليه كبريان إحداهما كبرى حرمة أكل لحمه والأخرى كبرى عدم جواز الصلوة فيه فإي دلالة لها على خروج السنجاب عن السباع موضوعاً وإلحاقه بها حكماً في خصوص حرمة الأكل بل هي ناصة في خلاف ذلك وإشتراك السنجاب مع مثل السنور والفار في كلا الحكمين من حرمة الأكل وعدم جواز الصلوة ولذا لم يأخذ الأصحاب بضمونها بدعوى عدم السبلة للسنجاب بل حملوها على التقية فبمعونة ذلك وبشهادة موقف الامام (ع) وكونه في مقام التقية يمكن حمل الرواية على بيان كون السنجاب محرّم الأكل غير جائز الصلوة فيه بلسان التشبيه بالسنور والفار في كونه ذاسبلة وأنه وإن لم يكن من سنخ السنور والفار من جهة السبعية حيث يأوى الأشجار ولا يأكل اللحم كالسنور والفار لكنه مشترك معهما في الحكمين بل يمكن أن لا يكون سبلة بمعنى الشارب فتدبر هذا مضافاً إلى ضعف السند وبالجملة فدعوى دلالة الأدلة على خروج السنجاب عن السباع موضوعاً وإلحاقه بها حكماً في خصوص حرمة الأكل من الأغلاط الواضحة وثانياً إن دعوى حصر المحرمات البرية في أنواع ثلثة السبع، والمسوخ، والحشرات يكدّ بها الأخبار الواردة في باب الأطعمة المحرمة حيث تدلّ على كون أنواع المحرمات أكثر من هذه الثلثة وثالثاً إن الظاهر من الاستثناء لدى عرف المحاوراة إثبات حكم خاص خلاف الحكم المذكور في المستثنى منه على المستثنى كإثبات الرخصة على الصلوة في السنجاب في المقام فطبعاً يكون التعليل بقوله (ع) فانه دابة لا تأكل اللحم لا لغناء خصوصية عنوان السنجابية في الموضوعية لهذه الرخصة وإدخاله تحت كبرى لا تأكل اللحم

و يدلّ بالظهور العرفي على كبرويّة هذا العنوان لُبّاً و دوران الرُّخصة في الصَّلوة مداره وجوداً و عدماً فدعوى رجوع التعليل إلى مجرد تميّز السَّنْجَاب عن المذكورات موضوعاً مصادرة و على خلاف ظاهر الرواية بل لو سلّم رجوعه إلى ذلك أيضاً فحيث أنّ تميّز السَّنْجَاب و إخراجها عن المذكورات موضوعاً إنّما هو بلحاظ حكمها أعنى عدم جواز الصَّلوة فيها لا بما هو هو و إلاّ كان لغواً فيدلّ بالالتزام البيّن بالمعنى الأخصّ على الرُّخصة في الصَّلوة فسي السَّنْجَاب فيكون التعليل بالواسطة لنفس الرُّخصة و يدل على الكبرويّة المزبورة فعلى فرض تسليم دلالة الأدلّة على خروج السَّنْجَاب عن السَّبَاع موضوعاً و لإحاقه بها حكماً في حرمة الأكل فقط أيضاً لا محيص عن الالتزام بكبرويّة التعليل الوارد في الخبرين بحسب الأنفهام العرفي نعم قد ورد في الشّرع في بعض الموارد ما يكون حكمة للتشريع لعلّة بمعونة القرائن الدخليّة و الخارجيّة لكن ذلك لا يوجب عدم ظهور علل الشّرع مطلقاً في العلّيّة و إنّما يوجب ذلك لو بلغ استعمالها شرعاً في الحكمة من جهة الكثرة إلى حدّ يوجب إنسلاخها في إستعمالات الشّارع عن ظهورها الطّبعي الأولى في العلّيّة نظير ما يدّعيه صاحب المعالم (قدّه) بالنسبة إلى الأمر من كثرة إستعماله في الشّريعة في الندب بمثابة أوجبت إنسلاخه في إستعمالات الشّارع عن الظهور الطّبعي في الوجوب لكن أنّي لنا باثبات ذلك فدعوى كون علل الأحكام باجمعها من قبيل حكمة التشريع دون العلة المنصوصة مصادرة محضة ثمّ إنّ تصدّي لبيان محكوميّة ذلك التعليل على فرض كبرويته بالتعليل باكثرها مسوخ الوارد في مرفوع محمد بن إسماعيل المتقدّم في صدر المسئلة بما حاصله إنّّه على فرض كـون الترخيص المستفاد من إستثناء السَّنْجَاب عامّاً في حدّ نفسه لكبرويّة علته و مقتضى ذلك عموم عليّة السَّبِعيّة لعدم جواز الصَّلوة يكون عموم هذه العلة معارضاً بتعليل عدم الجواز باكثرها مسوخ لانه ناصّاً في كون المسوخيّة علة في الجملة لعدم جواز الصَّلوة فلو قيّدنا لإطلاق كل واحدة من العلتين بالآخرى و جعلنا موضوع المنع الصّلوتي عبارة عن المركب من القيدين أعنى السَّبِيع المسوخ لزم أولاً حمل المطلق على الفرد النّادر المستهجن و هو

خصوص المسوخ من السبع الذي يكون نادراً منحصراً في مثل الذئب مثلاً و ثانياً إلغاء المسوخية عن العلية رأساً و هو خلاف نص التعليل بها و منه يعلم عدم إمكان جعل المقام من قبيل إذا خفي الجدران فقصر و إذا خفي الأذان فقصر الذي ذهب بعض الأصحاب إلى كون كل واحد من خفاء الجدران و خفاء الأذان علة مستقلة للترخص على سبيل البدلية و بعضهم إلى كون مجموعهما علة واحدة له و ذلك لما عرفت من أن إرتكاب مثله في السبعية و المسوخية يستلزم محذوري حمل المطلق على الفرد النادر و إلغاء المسوخية عن العلية بالكلية هذا كله مضافاً إلى أن التعليل باكثرها مسوخ ناص في كون موضوع المنع الصلوتي أكثرية المسوخ في أفراد ما لا يؤكل لحمه و هو أخص مطلقاً من التعليل بلا تأكل اللحم فلوحصنا عموم لا تأكل اللحم بما إذا كان الأكثر مسوخاً لاختصية هذه العلة إنحصر موضوع الجواز أعني ما لا يأكل اللحم ولا يكون أكثره مسوخاً في الحشرات و هذا أيضاً من التخصيص المستهجن و ذلك كله يكشف عن عدم كبروية التعليل بلا تأكل اللحم و كونه مناط إمتياز السنجاب عن المذكورات في الرواية إنتهى أقول لا يخفى أن النسبة بين التعليلين عموم من وجه ضرورة وجود السبع في المسوخ كما ذكر و وجود غير السبع فيها كالعقرب و القمل و نحوهما و وجود المسوخ في غير السبع مما لا يأكل اللحم كما ذكر و وجود غير المسوخ فيه كالغنم و البقر و نحوهما فالعلتان لهما مادة الاجتماع و الافتراق معاً فهما من قبيل العمامين من وجه في مورد إجتماع السبع و المسوخ لا بد في تقدير أحدهما من مرجح و لا مرجح للمسوخية على السبعية بوجه فيمكن تقييد الإطلاق الأوى المفيد للعلية المنحصرة من كل منهما بالآخر و المعنى أن كل واحد منهما علة مستقلة بحيث لو وجد بانفراده في مورد لكفى ذلك للمنع الصلوتي في مورد إجتماعه مع بديله يكفي لذلك بطريق أولى كما صنع نظير ذلك جماعة من الفقهاء (رضوان الله عليهم) في إذا خفي الجدران فقصر و إذا خفي الأذان فقصر مضافاً إلى أن إلغاء المسوخية عن العلية ليس باولى من العكس أعني إلغاء السبعية عن العلية كما صنع هذا القائل في مقام ترجيح

المسوخية فالاولى أن يقال بانّ التعليل لما كان عبارة عن أكثرها مسوخ لاعتنا نفس المسوخية بما هي فيقع التعارض بين العلتين ولا يمكن ترجيح إحداهما على الأخرى لعدم المرجح ولا تقييد إطلاقها بالآخر لاستلزامه التناقض ضرورة وجود الأكثرية في نفس النوع أعني ما لا يؤكل لحمه لا في بعضه دون بعض فمفاد هذه العلة عدم جواز الصلوة في جميع أفراد النوع ومفاد لا تأكل اللحم عدم جوازها في خصوص صنف السبع فكيف يمكن تقييد أحدهما بالآخر بل لازمه إلغاء أصل العلة فلا بدّ من علاج آخر ومن الغريب أنّه في مقام ترجيح أحد التعليلين على الآخر يقول بنصوصية أكثرها مسوخ في العلية للحكم في الجملة مع تصريحه قبل ذلك في مقام بيان التلازم بين حرمة الأكل وعدم جواز الصلوة بحسب المستفاد من الأدلة بانّ أكثرها مسوخ كما لا يكون علة للحكم ضرورة أنّ علة الحكم لا بدّ من إطرادها في جميع أفرادها والمفروض بحسب صريح الرواية وجود المسوخية في أكثر أفراد ما لا يؤكل لحمه الذي هو الموضوع لحكم عدم جواز الصلوة لا في جميعها كذلك لا يكون حكمة للتشريع أيضا المعبر عنها تارة بعلة التشريع وأخرى بحكمته وثالثة بمناط الحكم مع أنّ الأمرين أعني التصريح بعدم كون أكثرها مسوخ حكمة للتشريع فضلا عن كونه علة للحكم مع الأصرار على كونه نضافي العلية وتقدمه لذلك على التعليل بلانّا كل اللحم بينهما تهافت بيّن وحاصل ما أفاده في وجه عدم كونه حكمة للتشريع أنّ حكمة التشريع منحصرة في نوعين ليس لهما ثالث أحدهما وجود مناط الحكم في نوع أفراد الموضوع ولولم يكن في شخص بعض الأفراد نظير الأسكار بالنسبة إلى حرمة شرب النبيذ فإنّ نوع أفرادها وإن كان مسكراً لكن بعضها كالقطرة منه ليس بمسكرو مع ذلك يكون حرماً فوجود الأسكار في النوع هو المناط للحرمة المطردة في جميع الأفراد، ثانيهما وجود المناط في بعض الأفراد مع كون ما فيه المناط مشتبهاً خارجاً لدى العرف بالشبهة المصدقيه بحيث لا يتميز عن غيره ممّا ليس فيه المناط ولا يمكن جعل ضابط لعرفانه وتمييزه نظير إختلاط المياه بالنسبة إلى العدة حيث أنّه غير متحقق في جميع النساء بل في بعضها لكن حيث

لا يكون ذلك البعض متميزاً ولا ضابط لتمييزه فقد جعل الحكم كوجوب العدة مطرداً فى جميع الأفراد تحفظاً على ما فيه المناط وأكثرها مسوخ خارج عن كلا النوعين أما عن الأول فلان المسوخ مالا يؤكل لحمه نوع متباين مع ساير أنواعه فكيف يعقل كون المسوخية المختصة بنوع مناطاً للحكم المطرد فى ساير الأفراد وهل هو إلا أجزاف من أجمع الذى هو باطل بالضرورة على مذهب العدالة بالنسبة إلى أحكام الشريعة وأما عن الثانى فلان الشبهة هنا حكمية وبيان أفراد المسوخ إنما هو من وظيفة الشارع وقد بينها فى الأدلة وميزها عن غيرها وإن كان بين الفقهاء (رضوان الله عليهم) خلاف فى بعض أفرادها فاذا لم يدخل تحت واحد من النوعين فليس من قبيل حكمة التشريع أصلاً إنتهى، أقول يتوجه عليه أولاً ما عرفت من التهافت بين الدعويين إذ لو لم يكن أكثرها مسوخ حكمة التشريع أيضاً فضلاً عن علة الحكم فكيف يكون نصاً فى العلية لعدم جواز الصلوة فى المسوخ حتى يعارض مع لا تأكل اللحم فضلاً عن أن يتقدم عليه هل هما عليهما التقدير إلا من قبيل ضم اللامقتضى إلى المقتضى فلا بد من الالتزام بتقدم لا تأكل اللحم بالطبع إن قلنا بكبريئته كما هو مفروض كلامه فى مقام الترجيح و ثانياً إن حكمة التشريع غير منحصرة فيما ذكر من النوعين إذ من أنواعها ما يكون جزء العلة بمقتضى الجمع بين العلل المتعددة الواردة لحكم واحد التى هى موجودة فى جميع أفرادها ولا أقل من وجود أكثرها فى الجميع نظير علة وجوب قضاء الصوم دون الصلوة على الحائض الواردة فى الأخبار من كون الصوم فى كل سنة مرة وكون الحيض فى كل شهر مرة أو كون المرأة مشغولة بخدمة البيت ومشقة ساير أشغالها لى غير ذلك مما يوجد أكثرها فى جميع أفراد النساء فإن مقتضى الجمع بين مجموع العلل فى مثلها، الحمل على كون كل واحد منها جزء العلة وهذا كما ترى ليس من النوعين ضرورة لإطراده فى جميع أفراد النوع وتميزه خارجاً ومن أنواعها ما يكون بنفسه لازم الصنف وملازماً مع لازم النوع الذى هو مناط الحكم لباً فيمكن الإشارة به إلى لازم النوع الذى هو المناط بلا لزوم عرفان المكلف به وبهذا الاعتبار يصح تعليل الحكم به

فإنّه يكون معرّفاً لما هو المناط ومشيراً إليه ولذا قالوا بأنّ علل الشّرع معرّفات أى مشيرات إلى ما هو المناط واقعاً و لو لم نعلم به ظاهراً نظير النّجاسة فى نجس العين من الحيوان فإنّها لازم هذا الصّنف من الحيوان لكنّها ملازمة مع حرمة الأكل التى هى لازم النّوع سواء كان نجس العين أم غيره فالتّلازم بين النّجاسة و حرمة الأكل موجود و لا عكس لعدم ملازمة حرمة الأكل مع نجاسة الحيوان كما فى سائر أنواع ما لا يؤكل لحمه و هذا هو المراد بلازم الصّنف الملائم مع لازم النّوع و هذا أيضاً ليس من النّوعين و ما نحن فيه أعنى تعليل عدم جواز الصّلوة فى اللّباس الحيوانى باكثرها مسوخ من قبيل النّوع الأخير ضرورة وجود التّلازم بين المسوخية التى هى لازم هذا الصّنف من نوع ما لا يؤكل لحمه و بين حرمة الأكل التى هى لازم النّوع من غير عكس لعدم التّلازم بين حرمة الأكل مع المسوخية كما فى غير المسوخ مما لا يؤكل لحمه فالمسوخية إنّما عللّ بها عدم جواز الصّلوة لكونها لازم الصّنف و ملازماً مع لازم النّوع أعنى حرمة الأكل الذى هو المناط لبّاً لحكم عدم جواز الصّلوة فهو داخل فى أنواع حكمه التّشريع مضافاً إلى أنّ ما إستشكل به على مناطيّة المسوخية لعدم جواز الصّلوة بالنّسبة إلى غير المسوخ من الجزافية فى الجعل لازم بعينه فى النّوع الأوّل الذى ذكره لحكمة التّشريع بالنّسبة إلى إطراد حكم النّوع لذلك الفرد الذى ليس فيه المناط المزبور كقطرة من النّبذ التى ليس فيها الأسكار فالأولى جعل مناط الحرمة فى مثل النّبذ عبارة عن إقتضاء السّكر المطّرد فى جميع أفرادها لاعتبار فعلية الأسكار حتّى يتوجه عليه محذور جزافية الجعل بالنّسبة إلى الفرد الخالى عن ذلك المناط و عليه فالتّعارض بين العلّتين بحاله لا سبيل إلى علاجه لكن الذى يسهّل الخطب ضعف سند الروايات المشتملة عليهما حيث أنّ أكثرها مسوخ قد ورد فى مرفوع محمد بن إسماعيل الذى لا جابر لضعفه من جهة الرفع و لا تأكل اللحم قد ورد فى خبرى إبنى مقاتل و أبي حمزة البطائنى و قد عرفت سابقاً ضعف سندهما فالفقيه مستريح من ناحية هاتين العلّتين نعم يبقى الكلام فى ما أكمل الورق و الشّجر فلا بأس بان يصلّى فيه و ما أكل الميتة فلا تصلّ فيه الوارد فى خبر قاسم

أَلْخِيَّاطُ الْمَتَقَدِّمِ فِي الطَّائِفَةِ الْخَامِسَةِ مِنْ أَخْبَارِ أَلْبَابِ حَيْثُ عَرَفَتْ ظُهُورُ الْمَقَابِلَةِ بَيْنَ الْعُنَوَانِينَ فِيهِ فِي تَنْوِيعِ الْحَيَوَانِ إِلَى نَوْعِينَ السَّبْعِ وَغَيْرِهِ وَحَصْرِ الْمَنْعِ الصَّلَوْتِي فِي النُّسُوعِ الْأَوَّلِ فِي عَارِضٍ مَعَ الطَّائِفَةِ الثَّلَاثَةِ الظَّاهِرَةِ فِي إِطْلَاقِ الْمَنْعِ الصَّلَوْتِي مِنْ جِهَةِ السَّبْعِ وَغَيْرِهِ بَلْ مَقْتَضَى التَّنْوِيعِ وَالْحَصْرِ تَقْيِيدَ ذَلِكَ بِالْإِطْلَاقِ بِهِ وَرَبْمَا يَتَوَهَّمُ عَدَمَ صِلَاحِيَّةِ هَذِهِ الرَّوَايَةِ أَيضًا لِمَعَارِضَةِ الْمَطْلُوقَاتِ الْمَانِعَةِ مِنْ جِهَةِ ضَعْفِ السُّنْدِ بِقَاسِمِ الْخِيَّاطِ الَّذِي هُوَ مَهْمَلٌ فِي الرِّجَالِ وَعَدَمِ طَرِيقِ الصَّدُوقِ إِلَيْهِ لَكِنْ أَلْتَتَّبِعُ أَلْتَامَ يَعْطَى صِحَّةَ سُنْدِ الرَّوَايَةِ فَإِنَّ الْمَوْجُودَ فِي الْوَسَائِلِ وَالْوَافِي وَمَا بَايَدِينَا مِنْ كُتُبِ الْأَخْبَارِ بَلْ أَلْكَتُبِ الْأَسْتَدْلَالِيَّةِ وَإِنْ كَانَ هُوَ قَاسِمُ الْخِيَّاطِ لَكِنْ فِي الْفَقِيهِ الْمَطْبُوعِ هِشَامِ الْخِيَّاطِ بِعَنْوَانِ نَسْخَةِ الْبَدَلِ وَكَذَا فِي نَسْخَةِ الْفَقِيهِ الْمَخْطُوطَةِ الْمَوْجُودَةِ عِنْدَنَا بِإِضَافَةِ وَجُودِ هَاشِمِ أَيضًا بِعَنْوَانِ نَسْخَةِ الْبَدَلِ وَفِي شَرْحِ الْفَقِيهِ الْفَارِسِيِّ لِلْمَجْلِسِيِّ الْأَوَّلِ (قَدَهُ) هَاشِمِ الْحَنَاطِ الْكُوفِيِّ الثَّقَّةِ بَدَلَ قَاسِمِ بِلَاتَعَرُّضٍ لِاسْمِ قَاسِمِ أَصْلًا وَلِذَا عَبَّرَ عَنِ الرَّوَايَةِ بِالصَّحِيحَةِ وَفِي شَرْحِهِ الْعَرَبِيِّ الْمَسْمُومِ بِرُوضَةِ الْمُتَقِينَ لَهُ (قَدَهُ) هَاشِمِ الْحَنَاطِ الْكُوفِيِّ الثَّقَّةِ مَعَ تَعَرُّضِهِ لَوْجُودِ قَاسِمِ الْخِيَّاطِ فِي بَعْضِ النُّسُخِ وَتَرْجِيحِهِ هَاشِمِ الْحَنَاطِ بِلِحَاطِ الطَّرِيقِ وَفِي جَامِعِ الرَّوَاةِ رَجَّحَ هَاشِمُ الْحَنَاطِ الْكُوفِيِّ مَعْلَلًا بِشَهَادَةِ الطَّرِيقِ بِذَلِكَ وَالتَّحْقِيقِ أَنَّ مَا رَجَّحَهُ الْمَجْلِسِيُّ الْأَوَّلُ (قَدَهُ) فِي شَرْحِهِ عَلَى الْفَقِيهِ وَالْأَرْدَبِيلِيِّ (قَدَهُ) فِي جَامِعِ الرَّوَاةِ هُوَ الصَّحِيحُ الْمَوْافِقُ لِلْقَوَاعِدِ كَمَا يَشْهَدُ بِهِ مَرَاجِعَةُ مَشِيخَةِ الصَّدُوقِ الْمَطْبُوعَةِ فِي آخِرِ الْفَقِيهِ وَغَيْرِهِ مِنَ الْكُتُبِ كَالْوَسَائِلِ وَالْوَافِي وَالْمُسْتَدْرَكَ ضَرُورَةَ عَدَمِ وَجُودِ قَاسِمِ الْخِيَّاطِ فِي شَيْءٍ مِنْ مَشِيخَتِهِ (قَدَهُ) وَوَجُودِ هَاشِمِ الْحَنَاطِ فِيهَا فَبَعْدَ ذَلِكَ إِلَى شَهَادَةِ خَرِيْتِي أَلْفَنَّ الْمَجْلِسِيِّ الْأَوَّلِ وَصَاحِبِ جَامِعِ الرَّوَاةِ (قَدَهُمَا) بَعْدَمِ رَوَايَةِ لِقَاسِمِ الْخِيَّاطِ فِي الْفَقِيهِ يَحْصُلُ الْأَطْمِينَانُ بِكَوْنِ الرَّوَايَةِ لِهَذِهِ الرَّوَايَةِ هَاشِمِ الْحَنَاطِ وَأَنَّ شِبَاهَةَ هَاشِمِ وَهَشَامِ وَقَاسِمِ فِي الْخَطِّ الْكُوفِيِّ أَوْجَبَتْ هَذَا الْأَشْتِبَاهَ وَحَيْثُ أَنَّ هَاشِمَ الْحَنَاطِ الْكُوفِي ثَقَّةً وَطَرِيقَ الصَّدُوقِ إِلَيْهِ صَحِيحٌ فَالرَّوَايَةُ كَمَا وَصَفَهَا بِهَا الْمَحَقِّقُ الْمُتَتَّبِعُ الْعَظِيمُ الْمَجْلِسِيُّ الْأَوَّلُ (قَدَهُ) فِي شَرْحِهِ صَحِيحَةٌ وَمِنْ

ذلك يعلم وجه شهادة الطريق بكونه هاشم أحناط كما تقدّم عن الأردبيلي (قده) وقد
عرفت وضوح دلالتها على التنوع المفيد للحصر فيعاضد التعليل بل تأكل اللحم الوارد في
خسبرى إبنى مقاتل وأبيحزمة ويعارض المطلقات المانعة عن الصلوة فيما لا يؤكل
لحمه ولو من غير السبع ضرورة أن التفصيل قاطع للشركة فلا بدّ من علاج التعارض وقياس
النسبة بينهما وأنها العموم المطلق حتى يمكن التخصيص أم لا فنقول قد عرفت سابقاً عدم
إمكان حمل المانعة على الكراهة كما أصر عليه المحقق الطهراني وما ليه صاحب مصبغ
أفقيه (قده) لولا إعراض المشهور عن ذلك وإخثاره صاحب الذخيرة وجماعة لشهادة
القرائن الداخليّة والخارجيّة على خلاف ذلك فالجمع بينها وبين هذه الطائفة الظاهرة
في التفصيل بين السباع وغيرها من ناحية الهيئة بالحمل على الكراهة في غير السبع مالا سبيل
إليه كما لا سبيل إلى الجمع بينهما من ناحية المادة بتقييد إطلاق المانعة بالسباع بقرينته
المفضلة ضرورة قوة إطلاق موثق ابن بكير من جهة السباع وغيرها وإبائه عن التقييد حيث
وقع السّؤال فيه عن الصلوة في كلّ واحد من نوعي السبع وغيره كما هو مقتضى تصريح
السائل بذكر ما يكون من نوع السباع كالسمور وما يكون من غيره كالفئك (١) فتعلّق
فساد الصلوة في مقام الأجواب عن ذلك السّؤال على عنوان ما لا يؤكل يكون كالنصّ في
إطلاق مصبّ المنع من جهة السباع وغيرها هذا مضافاً إلى ورود المنع عن الصلوة في غير
السباع مالا يؤكل لحمه كالارانب ونحوها بالنصويّة في جملة من الأخبار فمن ضمّ هذه
الأخبار إلى موثق ابن بكير يثبت لنا ظهور قويّ في المنع عن غير السباع لا يصلح ظهور غير
أحناط للحكومة عليه فيبقى التعارض بين دليلي المنع وأجواز لكن لاجل قوة المانعة
ولا سيما الموثقة في المنع كما عرفت وإستقرار مذهب العامة على أجواز فيما لا يؤكل لحمه
.....
(١) فانه حيوان برّي قوته الغالب من أفواكه لا من الحيوانات كما هو شأن السبع بل و
كذلك الثعلب فلا يعدّ سبعا .

وعدم مقاومة خبر الحنّاط سنداً في قبال الموثّقة ضرورة إحتمال إبتناء كون الرّاوى هاشم الحنّاط دون قاسم الخيّاط على حدس المجلسي الأوّل والأردبيلي (قدهما) بعد ما نرى تصريح جملة من أساطين فنّ الرجال كصاحبي الوسائل والوافي (قدهما) وغيرهما بكونه قاسم الخيّاط بلا إحتمال كونه هاشم الحنّاط وإختلاف نسخ الفقيه بل وكذا نسخ الفهرست الذي ذكر فيه الصدوق (ره) مشيخته فإنّ هذا كله يمنع عن ثبوت صحيح سليم عن النّقاش تسكن إليه النّفس ومع تضارب العلل الواردة في الأخبار بنفسها أعنى أكثرها مسوخ مع لا تأكل اللحم وما أكل الورق والشجر وما أكل ألميئة وذهاب ألخاصة طراً إلى المنع في غير السّباع مالا يؤكل لحمه أيضاً لا يمكن الأخذ بمضمون شيء من الأخبار الفصّلة بل يتعيّن حملها على التّقيّة لكشف ما ذكر ولا سيّما وضوح الاختلاف بين ألخاصة والعامة عن فساد جهة صدورها لأنّ أصالة ألجهة أصل مقامي ضعيف فيرفع عنه ألأيد بادى ظهر أو أمانة على خلافه كما في المقام فيبقى لإطلاق ألمانعة ألمقتضى لعدم جواز الصّلاة في أجزاء مالا يؤكل لحمه حتّى من غير السّباع محكماً ومما ذكرنا علم حال السّنجاب إذ ألأخبار الواردة فيه على أنحاء منها ما يدلّ بالاطلاق على المنع عن الصّلاة فيه كموثّق ابن بكير ومنها ما يدلّ بالاطلاق على جواز الصّلاة فيه لكنّه منضم بفرد ممنوع الصّلاة فيه كصحيح ألحلبى ألمتقدّم في الطّائفة الثّانية من أخبار ألباب وهذا ألانضمام موهن لجهة صدور الرواية وكاشف عن كونها التّقيّة، ومنها ما يدلّ بالاطلاق على جواز الصّلاة فيه بلا إقترانه بعلّة مدخولة ولا قيد مدخول ولا فرد ممنوع كصحيح ألحلبى عن أبي عبد الله (ع) إنّه سئل عن أشياء منها ألفراء والسّنجاب فقال لا بأس بالصّلاة فيه إذ لا إشعار في الرواية بكون الأشياء التي سئل عنها عبارة عن أفراد مالا يؤكل لحمه فلعلّها كانت عبارة عن أجزاء مالا يؤكل لحمه أو عن غير ألحيوانى كالقطن وغيره والظاهر من ألفراء هو الطيلسان الذي يصنع ممّا يؤكل لحمه وغيره فلا ظهور للرواية في وجود فرد ممنوع الصّلاة فيه حتّى يكون انضمام ذلك ألفرد في عالم التّرخيص موهناً للرواية على التّحوّل الذي عرفت في السّابقة و

ليس للترخيص في الصلوة أيضاً قيد غير قابل الأخذ ككون الحيوان ذكياً أذى هو خلاف مذهب الخاصة من عدم اشتراط التذكية في موضوع المنع الصلوتي بالنسبة إلى أجزاء ما لا يؤكل لحمه وكون اشتراطها في ذلك مذهب أبي حنيفة وليس له علة غير قابلة الأخذ نظير لا تأكل اللحم في الخبرين المتقدمين الذي عرفت تعارضه مع سائر العلل ومخالفة مضمونه مع مذهب الخاصة والمطلقات القوية الآتية عن التقييد ومنها ما يدل بالتصويبة على جواز الصلوة فيه لكنه ضعيف السند ومقترن بعلّة مدخولة كخبري إبنى مقاتل وأبي حمزة المتقدمين في الطائفة الخامسة من أخبار الباب إذ في الأول لا خير في ذاك كله ما خلا السنجاب فإنه دابة لا تأكل اللحم وفي الثاني لا بأس بالسنجاب فإنه دابة لا تأكل اللحم وقد عرفت ضعف سندهما كما عرفت مدخوليته علتها، ومنها ما يدل بالاطلاق على عدم جواز الصلوة فيه لكنه مقرون بقيد مدخول كصحيح علي بن جعفر في قرب الإسناد عن أخيه موسى بن جعفر (ع) قال سئلته عن لبس السّمور والسنجاب والفتك قال لا يلبس ولا يصلّي فيه إلا أن يكون ذكياً أما السند فلعلّ بن جعفر كتابان مبوبّ بطريق سائر كتب الأخبار وغير مبوبّ بطريق السّؤال ولذا سمّي بمسائل علي بن جعفر ولجماعة من الأصحاب من القدماء والمتأخرين طرق عديدة جلّها صحيحة إلى علي بن جعفر في كتابه الثاني أعنى مسائله منهم الصدوق (ره) ومنهم الشيخ (ره) ومنهم النجاشي (ره) إذ له طرق صحيحة إليه ذكرها في رجاله مضافاً إلى إشتهار هذه المسائل بين الأصحاب وعلمهم بها في أبواب الفقه ولاجل ذلك عبروا عنها بالصّححة وحيث أنّها مسائل كثيرة عن إمام واحد فقد ذكر الرازي اسم الإمام (ع) المرؤى عنه في أولها وعطف عليه سائر الأسئلة بقوله وسئلته عن كذا وسئلته عن كذا فليس شئياً منها بمضمرة كما يوهمه ذكر خصوص واحد منها في مورد في الكتب الاستدلالية وغيرها بعنوان سئلته وبالجملة فمسائل علي بن جعفر صحيحة السند بلحاظ طرق الأصحاب إليها وبلحاظ إسناده المشهور إليها فلا يضرّ بذلك ما في قرب الإسناد من نقل تلك المسائل باجمعها عن عبد الله بن الحسن عن جدّه علي بن جعفر

عن أخيه موسى بن جعفر (ع) بعد ما نرى من عدم ذكر عبد الله بن الحسن في الرجال بمدح أو قدح و ذلك لعدم إتحصار طريقها في ذلك كما عرفت ولعل إقتصار الحميري على هذا الطريق في نقل تلك المسائل من جهة تحفظه في طريقها على من هو من آل علي بن جعفر مضافاً إلى قرب إسناد عبد الله بن الحسن إلى جدّه أئذى قد كان همّ الحميري على جمع هذا النوع من الأخبار فالتضعيف أئسدى لهذه المسائل بمجرد وجود عبد الله بن الحسن في طريقها الموجود في قرب الأسناد كما وقع عن بعضهم ضعيفاً جداً وأما الأدلة فلظهور لا يصلّى فيه بالاطلاق في عدم جواز الصلوة في السنجاب غاية الأمر أنه مقترن بقيد إلا أن يكون ذكياً أئذى عرفت مخالفته مع مذهب الخاصة و موافقته مع مذهب أبي حنيفة فيكون موهناً للاطلاق لكن دلالة الرواية على المنع في الجملة ولو في حصّة من السنجاب مما لا ريب فيه إلا أن المنع عن اللبس في غير الصلوة بالنسبة إلى جميع المذكورات في الرواية خلاف مذهب الخاصة و التفكيك بين فقرتي رواية واحدة من حيث جهة الصدور وإن كان ممكناً فيما إذا قامت القرينة داخلية أم خارجية على فساد الجهة في إحداهما دون الأخرى لكنه بالآخره موهن لجهة الصدور بالنسبة إلى ساير الفقرات فلا تسلّم الرواية عليها من الخدشة وجعل الشرط شرطاً للجلد مناف لاطلاق السؤال و ظهور المقام في كون جهة السؤال حرمة أكله نعم يعلم من مجموع أخبار الباب ولا سيما موثق إبن بكير وجود المنع إجمالاً في الصلوة في السنجاب فيعارض مع الصحيح الثاني للحلي أئذى عرفت خلوه عن المحذور سنداً و دلالة و لا يمكن الحمل على الكراهة لما عرفت سابقاً في ساير ما لا يؤكل لحمه فالانصاف أن المسئلة محل تردّد بل أظاهر شمول المنع للسنجاب وسيأتي زيادة توضيح لذلك وكيف كان فقد إستثنى أصحاب من كبرى المنع عن الصلوة فيما لا يؤكل لحمه الصلوة في الخبز إجمالاً كما أشار إليه المصنّف (قدّه) بقوله (إلا الخبز الخالص) فجوزوها في وبره إجماعاً و في جلده على المشهور بينهم خلافاً للحلي في السرائر و العلامة في المنتهى فاختراراً المنع في الجلد و البحث في ذلك من جهات إحداهما حكم

صورة الشك كما لو اشتبه حال الخنزير بما بالشبهة الحكمية بان لم يثبت لنا دليل صحيح على استثنائه أو بالشبهة الموضوعية بان ثبت استثنائه لكن شكنا في كون المسمى بالخنزير في زماننا هو المسمى به زمن صدور الروايات أم غيره ولم نقل بجريان أصالة عدم النقل أو استصحاب القهقري بناءً على تعدد هما والتحقق أن المرجع في الصورتين عموم الفوق أعني كبري المنع عن الصلوة فيما لا يوكل لحمه المستفادة من موثق ابن بكير أما في الشبهة الحكمية فلاصالة عدم التخصيص وأما في الشبهة الموضوعية فللشك في مصداقية المورد للمخصص فيبقى عموم العام بالنسبة إليه سليماً عن المعارض، ثانياً حكماً أصل استثناء الخنزير وبراً أو مطلقاً وقد عرفت كون جواز الصلوة في وبره إتفاقياً بين الأصحاب بل لا يبعد دعوى استقرار سيرة المتشرعة على ذلك والسيرة ثابتة في ألوبر وأجلد معاً على تأمل في الأخير وكيف كان فيدل على استثناء ألوبر قبل الأجماع والسيرة أخبار مستفيضة فأنها على طائفتين الأولى (١) ما يدل على جواز مطلق لبس الخنزير كصحيح البزنطي عن أبي الحسن الرضا (ع) قال كان علي بن الحسين (ع) يلبس الجبة الخنزير بخمسين ديناراً والمطرف الخنزير بخمسين ديناراً وصحيح ألوشا عن أبي الحسن الرضا (ع) قال سمعته يقول كان علي بن الحسين (ع) يلبس في الشتاء الجبة الخنزير والمطرف الخنزير والقلنسوة الخنزير فيشتو فيه ويبيع المطرف في الصيف ويتصدق بثمنه ويقول من حرّم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق وخبر جعفر بن عيسى قال كتبت إلى أبي الحسن الرضا (ع) أسئله عن لدواب التي يعمل الخنزير من وبرها أسباع هي فكتب لبس الخنزير الحسين بن علي ومن بعده جدّي صلوات الله عليهم وخبر أبي جميلة عن رجل عن أبي جعفر (ع) قال إنا معاً معاً شرآل محمد (ص) نلبس الخنزير وأئيمنة وغير ذلك من الأخبار المرخصة في لبس الخنزير وقد يستدل بهذه الطائفة على جواز الصلوة في وبر الخنزير بتقريب أن الخنزير لباس شتائي

(١) الوسائل ، الباب ١٠ ، من لباس المصلي ، الحديث ٥ و٦ و٧ و٨

فيستمر لبسه في الشتاء حال الصلوة وغيرها كما هو الشأن في الالبسة الشتائية حيث لا تنزع غالباً وليس في شيء من هذه الاخبار إشعار بنزع الأئمة (ع) له حال الصلوة مع أنه لو وقع لنقل فاطلاق اللبس فيها يدل بالاستلزام على جوازه حال الصلوة أيضاً لكنه في غير محله إذ لا ريب بمقتضى الأدلة القطعية من ضرورة المذهب وإجماع الشيعة و الاخبار المستفيضة الواردة في باب الأطعمة في كون الخبز مما لا يؤكل لحمة كيف وقد دلت الأدلة على أن كل حيوان من ألبحار حرام الأكل إلا السمك وأن كل سمك حرام الأكل إلا ماله فلس فهو داخل تحت عمومات المنع عن الصلوة فيما لا يؤكل وإطلاق هذه الاخبار الدالة على جواز لبسه تكليفاً والاستلزام على جواز لبسه وضعاً في الصلوة محكوم بعمومات المنع عن الصلوة فيما لا يؤكل لأنها تدل بالنصوصية على المنع الوضعي عن الصلوة في عنوان مالا وكل لحمة أذى عرفت أنه مشير إلى ذوات الحيوانات الخارجية التي يحرم أكلها في الشريعة ولا تلاحظ النسبة بينها وبين هذه الاخبار وإن كانت هي العموم من وجه لأن العمومات المذكورة حاكمة على هذه في مورد الاجتماع ضرورة كون دلالتها على المنع الوضعي الصلوتي بالنصوصية ودلالة هذه على الجواز الوضعي بالاستلزام فهي أقوى دلالة على المنع من هذه على الجواز جزماً فتكون حاكمة عليها بنظر العرف قهراً فلو كنا نحن وهذه الطائفة لم نقل بجواز الصلوة في الخبز أصلاً فالعمدة هي الطائفة الثانية (١) الدالة على جواز لبس الخبز في الصلوة، وهي مستفيضة كصحيح سليمان بن جعفر الجعفري أنه قال رأيت الرضا (ع) يصلي في جبة خبز وصحيح علي بن مهزيار قال رأيت أبا جعفر الثاني (ع) يصلي الفريضة وغيرها في جبة خبز طاروي (٢) وكساني جبة خبز وذكر أنه لبسها على بدنه وصلى فيها وأمرني بالصلوة فيها وصحيح زرارة على الصحيح قال خرج

(١) الوسائل، الباب ٨، من لباس المصلي، وحديث ١٣، من الباب ١٠، منه .

(٢) نوع من لباس الخبز والمطرف الرداء .

أبو جعفر (ع) يُصَلِّي على بعض أطفالهم وعليه جُبَّةٌ خَزٌّ صفراءٌ ومطرف خَزٌّ أصفرٌ وصحيح الحلبى قال سئلته عن لبس الخَزِّ فقال لا بأس به إنَّ على بن الحسين (ع) كان يلبس الكساء الخَزِّيَّ في الشَّتاءِ فإذا جاء الصَّيفُ باعه وتصدَّقَ بثمنه وكان يقول لاني لا استحيى من ربِّي أن أكل ثمن ثوبٍ قد عبدت الله فيه فإنَّ العبادة في الثَّوبِ هو الصَّلوةُ وموثَّقٌ معمر بن خلاد قال سئلت أبا الحسن الرِّضَا (ع) عن الصَّلوةِ في الخَزِّ فقال صلِّ فيه وخبرنا اسمعيل بن على أخى دعبل بن على عن الرِّضَا (ع) أنَّه خلَّع على دعبل قميصًا من خَزٍّ وقال له احتفظ بهذا القميص فقد صلَّيت فيه ألف ليلة كلَّ ليلة ألف ركعة وختمت فيه القرآن ألف ختمة أحد يث فهذه الطَّائفة حيث تدلُّ بالنَّصوصيَّةِ على الجواز الوضعي للصَّلوةِ في الخَزِّ فهي مقيدة لا تطلق عمومات المنع وعليه فلا ريب نصًّا وفتوى في جواز الصَّلوةِ في وبر الخَزِّ وأما جلده فقد أستدل لجواز الصَّلوةِ فيه بجملة من الأخبار منها خبر ابن أبي يعفور (١) قال كنت عند أبي عبد الله (ع) إذ دخل عليه رجل من الخَزَّازين فقال له جعلت فداك فداك ما تقول في الصَّلوةِ في الخَزِّ فقال لا بأس بالصَّلوةِ فيه فقال له الرَّجل جعلت فداك إنَّه ميِّتٌ وهو عاجيٌّ وأنا أعرفه فقال له أبو عبد الله (ع) أنا أعرف به منك فقال له الرَّجل إنَّه عاجيٌّ وليس أحدٌ أعرف به منِّي فتبسَّم أبو عبد الله (ع) ثمَّ قال له أتقول إنَّه دابةٌ تخرج من الماء أو تصاد من الماء فتخرج فإذا فقد الماء مات فقال له الرَّجل صدقت جعلت فداك هكذا هو فقال له أبو عبد الله (ع) فإنَّك تقول إنَّه دابةٌ تمشي على أربع وليس هو في حدِّ الحيَّتان فتكون ذكوته خروجه من الماء فقال له أبو عبد الله (ع) فإنَّ الله تعالى أحلَّه وجعل ذكوته موته كما أحلَّ الحيَّتان وجعل ذكوتها موتها فإنَّ الخَزَّ في قول السَّائل ما تقول في الصَّلوةِ في الخَزِّ وإن لم يكن ظاهرًا في خصوص الجلد لكن قوله بعد ذلك إنَّه ميِّتٌ وهو عاجيٌّ يكشف عن كون مصبِّ السُّؤال خصوص الصَّلوةِ في الجلد ضرورة تأثير الموتان فيه

(١) الوسائل ، الباب ٨ ، من لباس المصلى ، حديث ٤ .⁺ فقال له الرَّجل اي والله هكذا أتقول

دون الوبر والصوف إذ ليس فيهما روح فهو يجعل الرواية كالنص في السؤال عن الصلوة في جلد الخنزير فيدل نفي لباس عن الصلوة في الجواب على جوازها في الجلد وأما جملة فإن الله تعالى أحله الخ فالأخذ باطلاقها المقتضى لحل الأكل أيضاً كما في السمك غير ممكن لمخالفته مع القواعد المسلمة بل ضرورة مذهب الخاصة ورفع اليد عن إطلاق الذيل بالقرينة لا يضر بالحكم المذكور في صد الرواية وضعف سندها مجبوراً بالعمل كما يشهد به تصريح الشهيد (ره) في الذكرى بان مضمونها مشهور بين الأصحاب وفيه أن الرواية ضعيفة السند لاشتمالها على عدة من المجاهيل وكلام الشهيد (ره) لا يدل على مزيد من توافق الشهرة الفتوائية مع مضمون الرواية وأما الشهرة الاستنادية التي هي الجابرة فغير ثابتة بالنسبة إلى خصوصها وتوهم إمكان تأييد ذلك بصحيح (١) عبد الرحمن بن الحجاج البصري قال سئل أبا عبد الله (ع) رجل وأنا عنده عن جلود الخنزير فقال ليس به بأس فقال الرجل جعلت فداك لئنما علاجي وإنما هي كلاب تخرج من الماء فقال أبو عبد الله (ع) إذا خرجت من الماء تعيش خارجة من الماء فقال الرجل لا قال ليس به بأس بدعوى اتحاد الواقعة فيدل هذا الصحيح على وقوعها ومطابقة مضمون تلك الرواية مع الواقع مدفوع بأنه لو سلم اتحاد الواقعة لإلا أن كون السؤال بلحاظ الصلوة خصوصية غير موجودة في هذا الصحيح ولا يكفي اتحاد الواقعة في إحراز تلك الخصوصية بعد عدم قيام حجة لثباتها والمفروض خلو الصحيح سئوالاتاً وجواباً عن اسم الصلوة فالظاهر منه الجواز التكليفي وهو وإن استلزم بالاطلاق للجواز الوضعي بالنسبة إلى حال الصلوة إلا أنهم محكوم بعمومات المنع كما عرفت وجهه ومنها موثق معمر بن خلاد المتقدم المستول فيه عن الصلوة في الخنزير والترخيص في ذلك من قبل الإمام (ع) بدعوى شمول إطلاق الجواب ولو من جهة ترك الاستفصال للصلوة في الجلد أيضاً وربما يناقش فيه بأن الخنزير اسم للثوب

(١) الوسائل، الباب ١٠، من لباس المصلي، حديث ١.

المصنوع من وبر الحيوان الخاص لالنفس الحيوان كما يشهد به تفسيره في لسان أهل اللغة كابن فرشته وأقاموس والمنجد بالثوب فلاطلاق للسؤال من جهة أجلد حتى ينزل عليه الجواب لأقل من الاحتمال لكثرة استعماله في الثوب المنسوج من وبره لكن المناقشة ضعيفة ضرورة أن الخزّ لدى العرف العام وأهل اللغة يطلق على ذات الحيوان كما في كثير من كتب اللغة العربية والفارسية استعماله في الحيوان كثير في الشرع أيضاً كما يشهد به خبر ابن أبي يعفور المتقدم حيث استعمله السائل في الحيوان وقرره عليه الإمام (ع) وماورد في باب الأظعمة من قوله (ع) كلب الماء إن كان له ناب فلاتقرهه و قول السائلين إن أصحابنا يضادون الخزّ أو سلته عن لحوم الخزّ وصحيح البصري المتقدم حيث استعمله السائل في الحيوان بقوله جلود الخزّ وبقوله إنما هي كلاب تخرج من الماء إلى غير ذلك من الأخبار الكثيرة الواردة في باب الأظعمة والألبسة وهو وإن استعمل في وبره وفي الثوب المنسوخ منه أيضاً لعدم الشبهة في صنع اللباس من جلد الخزّ حيث كانوا يجعلونه أبطانة للثوب كما نقله بعض أهل اللغة واستعمالهم لفظ الخزّ فيه ومنه قول السائل في خبر جعفر بن عيسى المتقدم في الطائفة الأولى سلته عن الدوابّ التي يعمل الخزّ من وبرها وحينئذ يكون استعماله في كل واحد من الثلاثة أي الحيوان والوبر والثوب عرفاً ولغة وشرعاً مما لا شبهة فيه إلا أن الظاهر منه الحيوان لدى الإطلاق كيف وإطلاقه عليهما إنما هو طولياً وباعتبار كونهما من ذلك الحيوان بعلاقته الجزئية والكل كما نصّ عليه في مصباح المنير بقوله الخزّ هو الحيوان ثم أطلق على الثوب المتخذ منه باختلاف أهل اللغة في ذلك ليس جوهرياً حتى يوجب الاشتراك اللفظي و يحتاج في إرادة كل منهما إلى قرينة معينة بل هو عرضي راجع إلى الاستعمالات الطولية العلاقية والحاصل إنّه لو ثبت ندرة استعمال الخزّ في الحيوان وكثرته في الوبر والثوب بحيث يوجب صرف وجهة اللفظ لدى الإطلاق عنه إليهما وإحتياج إرادة الحيوان منه إلى قرينة لكان للمنع عن ظهوره في الرواية في الأعم من أجلد وجه لكن أنى لنا باثبات

ذلك فمقتضى إطلاق السُّؤال و ترك الاستفصال في مقام الجواب كون مصبِّ الجواز الوضعي للصلوة في الموثَّق هو ذات الحيوان بعاله من الأجزاء كالوبر والجلد وغيرهما ومنها صحيح سعد بن سعد (١) (الأشعري عن الرضا (ع) قال سئلته عن جلود الخنزير فقال هو ذانحن نلبس فقلت ذاك الوبر جعلت فداك قال إذ أحلَّ وبره حلَّ جلده و تقريب الاستدلال به من وجوه ثلاثة، الأول ما يظهر من صاحبي الجواهر والذخيرة (قد هما) وغيرهما من أنَّ هو ذا على وزن فعلا كلمة واحدة بمعنى الاستمرار فقوله (ع) هو ذانحن نلبس يدلُّ على استمرار لبس جلود الخنزير سواءً في غير حال الصلوة المستلزم للجواز التكليفي أم في حالها المستلزم للجواز الوضعي و يدفعه أولاً عدم ثبوت كون هو ذا كلمة واحدة لعدم إنحصار طريق الرواية بالسمع حتى يقال بسمع الكلمة من مشايخ الحديث هكذا بل من طرقها الوجدادة و المناولة فيحتمل كون هو ذا كلمتين ضمير الغائب وإسم الإشارة و ثانياً على فرض كونها كلمة واحدة لكن لا ملازمة بين استمرار اللبس مع عدم النزع حال الصلوة لم لا يجوز لبسهم (ع) ذلك و نزعهم له حال الصلوة مع أنَّ دلالتها على الجواز الوضعي حينئذٍ إنما هي بالاستلزام من ناحية الجواز التكليفي فيكون ظهورها بالاستلزام في الجواز الوضعي محكوماً بنصِّ عمومات المنع في المنع الوضعي إذ النسبة بينهما وإن كانت العموم من وجه فيتعارضان بدواً لكن المانعة من جهة الدلالة على المنع الوضعي بالمنطوق و التخصيصية أظهر في المنع من دلالة هذه بالاستلزام على الجواز فيقدم العمومات طبعاً مضافاً إلى عدم الحاجة إلى جعل هو ذا كلمة واحدة في استفادة الاستمرار بل يكفي لإطلاق نلبس لولا المحكومية الثاني ما يظهر من صاحب الجواهر (قد ه) من إنحصار مصبِّ الملازمة في قوله (ع) إذ أحلَّ وبره حلَّ جلده في الجواز الوضعي أي أحلَّ الصلوة و قد أضاف في مصباح الفقيه أنَّ الخدشة الموجودة في أذهان السائلين ..

(١) الوسائل ، الباب ١٠ ، من لباس المصلى ، حديث ١٤ .

الموجبة للسؤال عن الخبز في أخبار الباب إنما هي كونه مما لا يؤكل لحمه الذي هو موضوع للمنع الصلوتي في الأدلة فمصّب الترخيص في هذه الأخبار طرّاً هو اللبس الصلوتي و يدفعه إن من الممكن ثبوتاً كون مصّب الملازمة في هذا الصحيح هو الجواز التكليفي ضرورة إمكان توهم السائلين كون نفاضة ثوب الخبز موجبة للمنع الشرعي عن لبسه لكونه من التّرف نظير لبس الحرير فلم يعلم أنّ جهة السؤال خصوص غير المأكوليّة المانعة عن صحّة الصلوة فلا يستفاد منه حكم الصلوة فيه اللهمّ إلا أن يقال في تقريب وجه صاحب الجواهر (قدّه) بأنّ التّسبر والتّقسيم يعطى لإنحصار مورد التّلازم بين حلّ الوبر مع حلّ الجلد في الصلوة إذ لا تلازم بين الحلين في غير الصلوة كما يشهد به جواز إستعمال وبر الميتة في غير الصلوة دون جلدّها فعدم الملازمة بين حلّ الوبر وحلّ الجلد شرعاً لبساً المستكشف بالسّبر والتّقسيم قرينة على إنحصار مصّب الملازمة في قوله (ع) إذ احلّ وبره حلّ جلده في الحلّ الصلوتي دون غيره و ذلك يكشف عن كون مورد السؤال أيضاً هو الجواز الصلوتي لا غيره لكن يدفعه أنّه بناءً على ما هو الحقّ من جواز الانتفاع باجزاء الميتة التّجسة فيما لم يكن مشروطاً بالطّهارة تكون الملازمة بين حلّ الوبر وحلّ الجلد ثابتة في غير الصلوة أيضاً وعلى فرض حرمة الانتفاع بالنّجس مطلقاً فالملازمة بينهما في غير الصلوة ثابتة بالنّسبة إلى المذكور من غير مأكول اللحم كالسّباع للتّرخيص في إستعمال جلودها بقوله (ع) في موثّق سماع المتقدم، وأمّا الجلود فاركبوا عليها ولا تلبسوا منها شيئاً تصلّون فيه فإنّ الأمر بالركوب كناية بقرينة المقابلة مع التّهي عن اللّبس الصلوتي عن جواز الاستعمال في غير الصلوة مع أنّه لو سلّم عدم الملازمة بينهما في نوع ما لا يؤكل فمن الممكن كون التّرواية بصدّد دفع توهم جريان ذلك بالنّسبة إلى خصوص صنف الخبز من ذلك النوع بأنّ يكون نظر السائل إلى حكم إستعمال جلده في الأعم من الصلوة وغيرها و يكون قوله ذاك الوبر بعد قول الإمام (ع) هو ذا نحن نلبس إشارة إلى أنّ ما لبستموه الوبر ولا ملازمة بين جواز لبسه في غير الصلوة مع جواز لبس جلده فيه فيكون قوله (ع) إذ احلّ وبره حلّ جلده ناظرّاً

إلى دفع توهم عدم الملازمة بين حلّ أوبر وحلّ أجلد في غير الصلوة أيضاً وأنّ بين هذين الجزئين من هذا الصنف ملازمة تامة من جهة الحليّة سواءً في الصلوة وغيرها فإذا أمكن ثبوتاً كون هذه الكبرى بصدديان ذلك وكان الأثبات غير مخالف معه بل موافقاً فلماوجب للحمل على خصوص الحلّ الصلوتي فالحق في تقرب الاستدلال بالصحيح هو الوجه الثالث وهو إطلاق مصبّ الملازمة بين حلّ أوبر وحلّ أجلد المستفادة من كبرى، إذ احلّ وبره حلّ جلده من جهة الحلّ التكليفي والوضعي معاً، بيان ذلك إنّه لا ريب في كون المراد بالخزّ في كلام السائل بقربته إضافة أجلود إليه بقوله سئلته عن جلود الخزّ هو أحيوان ولذا لم يقنع بجواب ألامام (ع) بلبسهم (ع) للخزّ بقوله (ع) هو ذا نحن نلبس فقال ذاك أوبر يعني ان ما لبستموه وبر الخزّ وأنا أسئل عن جلوده فقوله (ع) إذ احلّ وبره حلّ جلده في مقام الجواب عن ذلك مسوق لبيان الملازمة بين الحلّ المعهود في الشرع لوبر الخزّ وبين ذلك الحلّ لجلده بسبب كبرى الملازمة في صياغ الجملة الشرطيّة دفعا لتوهم تغاير سنخ حلّ وبر الخزّ مع سنخ حلّ جلده وحيث قد ثبت من الخارج بالاجماع المحصل وضرورة مذهب الشيعة والنصوص المستفيضته المتقدّمة كون الحلّ المعهود في الشرع لوبر الخزّ أعم من نوعي الحلّ أي التكليفي بالنسبة إلى غير حال الصلوة والوضعي بالنسبة إلى حالها فتكون هذه الفقرة من الصحيح كالنصّ في عموم حلّ جلد الخزّ من جهة النوعين وهذا التقريب للاستدلال بالصحيح في غاية المتانة ولا يتوجه عليه شيء عدى توهم إمكان كون مصبّ الملازمة خصوص الجواز التكليفي ثبوتاً، وأنت جدّ خبير بانّ مجرد الاحتمال الثبوتي لا يقاوم الظهور الأثباتي كيف وهو لازم كل إطلاقي وظهور ومنها خير يحيى بن أبي عمران (١) إنّه قال كتبت إلى أبي جعفر الثاني (ع) في السنجاب والفنك والخزّ وقلت جعلت فداك أحبّ أن لا تجيبني بالتقية في

(١) الوسائل ، الباب ٣ ، من لباس المصلّي ، حديث ١٦٠

ذلك فكتب بخطه إلى صلّ فيه بتقريب أنّ الخبز في السؤال أريد به الحيوان بقريّة السّياق فالترخيص في الصلوة فيه ظاهر في الجواز الوضعي، لكنّ الخبر ضعيف السند فانّ المجلسي الأوّل (قده) وإن جعله كالصّحيح إلاّ أنّه لم يثبت لنا حال ابن أبي عمران، فالعمدة في الاستدلال على جواز الصلوة في جلد الخبز هو موثّق معمر بن خلّاد وصحيح سعد بن سعد المتقدّمان إذ قد عرفت ظهورهما بالمنطوق في الأعم من الجواز الوضعي وحيث أنّ مورد هما خصوص الخبز فهما أخصّ مطلقاً من عمومات المنع كموثّق ابن بكير فيقيّد إطلاقها بهما ويؤيّد مضمونها أو يستانس له بما أحرزناه من كون لبس الخبز جبّةً ومطرفاً وقلنسوة وغيرها متداولاً في تلك الأزمنة بين الأئمة (ع) وأصحابهم في الشّتاء كما يشهد به الأخبار الكثيرة الواردة في باب الأاطعمة والألبسة فيكون التزامهم بنزعها حال الصلوة بعيداً في الغاية والنسبة بين صحيح سعد بن سعد مع موثّق ابن بكير وإن كانت هي العموم من وجه إلاّ أنّ الصّحيح بالنسبة إلى جواز الصلوة في خصوص الخبز أقوى ظهوراً لدى أعراف من الموثّق بالنسبة إلى المنع عن الصلوة في مطلق ما لا يؤكل لحمه الذي من أفراد الخبز لأنّ الأطلاق للأفراد أضعف من الأطلاق للأحوالي فيقدّم ظهور الصّحيح على الموثّق ولو سلّم تكافؤ الظهورين وعدم أقوائية أحدهما عن الآخر نظراً إلى دلالة كل منهما على حكم الصلوة في الخبز بالأطلاق فيكفينا موثّق معمر بن خلّاد الناص في خصوص الصلوة في الخبز مع أنّه على فرض مكافئة الموثّقين وعدم كون موثّق ابن خلّاد أظهر في الجواز الوضعي للخبز من موثّق ابن بكير في المنع الوضعي فيما لا يؤكل لحمه الذي منه الخبز يكون المرجع بالنسبة إلى الصلوة في جلد الخبز أصالتي الحلّ والأباحه فعلى أيّ تقدير يكون مذهب مشهور المتأخّرين من جواز الصلوة في وبر الخبز وجلده بل جميع أجزائه هو الحقّ الموافق للقواعد وأستدل لعدم جواز الصلوة في جلد الخبز بالخبر المروى (١) عن الاحتجاج

(١) الوسائل ، الباب ١٠ ، من لباس المصلّي ، حديث ١٥ .

مما كتبه محمد بن عبد الله بن جعفر الحميرى إلى النّاحية المقدسة روى عن صاحب العسكر
 أنّه سئل عن الصلوة فى الخبز الذى يغشّ بوبر الأرانب فوَّقع (ع) يجوز و روى عنه أيضًا أنّه
 لا يجوز فأىّ الأمرين نعمل به فاجاب إنّما حرّم فى هذه الأوبار و الجلود فأما الأوبار وحدها
 فحلال أو فكل حلال أو فكلها حلال على اختلاف النسخ إذ حصر المنع بصورة توأميّة
 الجلود مع الأوبار و الترخيص فى الأوبار وحدها يكشف عن إستناد المنع إلى الجلود
 و بما عن كتاب العلل لمحمد بن على بن إبراهيم قال و العلة فى أن لا يصلّى فى الخبز أنّه
 من كلاب الماء و هى مسوخ إلّا أن يصف و ينقى و يتوجّه على الأوّل أوّلاً ضعف السند وثانيًا
 ضعف الدلالة بالاشتغال على ما يوافق مذهب الجمهور و يخالف مذهب المشهور من جواز
 الصلوة فى أوبار ما لا يؤكل لحمه مطلقًا كما هو الظاهر من جملة و أمّا الأوبار وحدها فحلال
 فليجمل على التقيّة و على الثانى عدم ثبوت وثاقة المؤلف و عدم إسناد العلة إلى الامام
 (ع) و مخالفة مضمونه أى المنع عن الصلوة فى الخبز مع ضرورة مذهب الشيعة و التاريخ
 من لبس الأئمة (ع) و أصحابهم للخبز و الصلوة فيه و مخالفة مضمون جملة إلّا أن يصف و
 ينقى الظاهرة فى سببىة الدباغة لجواز الصلوة مع مذهب الخاصّة و أخبارهم ثالثها بيان
 حقيقة الخبز و قد اختلفت فى ذلك كلمات أهل اللّغة و الفقهاء و الروايات فهنا مطالب ثلاثة
 الأوّل لإختلاف اللّغويين و هو على نحوين أحدهما فى التسمية أعنى تفسير لفظه الخبز و
 لهم فيه أقوال ثلاثة أحدها تفسيرها بخصوص الصوف نقله إبن أثير عن إبن فرشته من
 أنّ الخبز صوف غنم البحر ثانيها تفسيرها بنفس الحيوان ذكره الفيومى فى مصباح المنير
 بقوله الخبز هو الحيوان ثمّ أطلق على الثوب المتخذ منه جماعة من أرباب اللّغة الفارسيّة
 بقولهم (خبز جانور يست الخ) ثالثها تفسيرها بالثوب المنسوج من وبر الحيوان ذكره
 فى القاموس و شرحه و المنجد ثانيهما فى تعيين المسمّى فقد شبهه بعضهم بالثعلب
 و بعضهم بالكلب و بعضهم بالسّمور و بعضهم بالغنم كما يظهر من كلام إبن فرشته المتقدّم
 الثانى لإختلاف الفقهاء و لهم لإختلافان أحدهما فى تعريف المسمّى ثانيهما فى أنّه نوع

واحد أو نوعان فعن العلامة (ره) إنه وبر السمك المصرى وهو ظاهر الشهيد (ره) فى الذكرى حيث قال لعله ما يسمى فى زماننا بمصر وبر السمك وهو مشهور هناك ومن الناس من زعم أنه كلب الماء وقال المصنف (قده) فى المعبر حدثنى جماعة من التجار أنها ألقندس ولم أتحققه وقال الشهيد (ره) فى محكى حواشى القواعد سمعت بعض مدنى السفر يقول إن الخبز هو ألقندس وإنه قسمان ذو ألية وذو ذنب وذو الألية الخبز ذو الذنب الكلب وفى الجواهر إن المعروف بين التجار أن المسمى بالخبز الآن دابسة تعيش فى البر ولا تموت بالخروج عن الماء وقال جمال المحققين (قده) فى حاشية الروضة إن ما يسمى فى زماننا بالخبز قليل الصوف فيستبعد إتخاذ الجبة والمطرف والقلنسوة من وبره فلعل الموجود منه زمن صدور الروايات نوع آخر كثير الصوف يمكن إتخاذ ما ذكر منه وقد أخذ هذا الكلام منه (قده) بعض الأساطين من مقاربي عصرنا وجعله دليلاً على تعدد النوع فى الخبز الثالث إختلاف الروايات فى بعضها أنه دابة تمشى على أربع و تخرج من الماء كما تقدم فى خبر ابن أبى يعفور وفى بعضها أنها كلاب تخرج من الماء كما تقدم فى صحيح البصرى وإن كان المظنون لإتحاد الواقعة المذكورة فيهما لأن تكرّر مثل هذا السؤال والجواب لموضوع واحد عن راويين بعيد ولا ينافى ذلك ما قدمناه من عدم حجة إستنادية على خصوصيات الواقعة غير المذكورة فى صحيح البصرى لأن الظن بالإتحد غير خارج عن الحدس الذى ليس بحجة لإثبات حكم تعبدى وكيف كان فيظهر من الخبرين أن الخبز ذوجنبتين بحرية وبرية يدخل فى الماء ويخرج منه ولو كان مكته خارج الماء قليلاً وكما فى خبر ابن أبى يعفور (١) قال سئلت أبا جعفر (ع) عن أكل لحم الخبز قال كلب الماء إن كان له ناب فلانقره والافاقرية^(٢) ابن آدم (٣) قال سئلت أبا الحسن (ع) فقلت إن أصحابنا يضطادون الخبز فاكل من لحمه قال فقال إن كان له ناب فلانأكله قال ثم

(٢) ويظهر من بعضها أنه سبع ذوناب يرمى البرى وأوى البحر كخبر زكريا

مكث ساعة فلما هممت بالقيام قال أما أنت فانتى أكره لك أكله فلا تأكله و خبر حرمان بن أعين (١) قال سئلت أبا جعفر (ع) عن الخز فقال سبع يرعى فى البروبأوى الماء، و التّحقيق إن الاختلاف فى شىء من المراحل التّلت ليس جوهرىّا موجبًا للاشتراك اللفظى بل عرضىّ أما لإختلاف اللّغويين فلتصريح جماعة منهم باستعمال الخزّ فى نفس الحيوان فيكون هو الموضوع له الأوّلى الذى عليه المدار فى جميع الاستعمالات و مجرد إمكان إرجاع المعانى المتعدّدة إلى جامع وحدانى وإن لم يصلح لاثبات الاشتراك المعنوى كما حقّقناه فى أوّل الكتاب إلاّ أنّه فيما لم يكن هناك قرينة على الاشتراك المعنوى أو تعيين الموضوع له الأوّلى و إلاّ كما فى المقام فلاموجب للحمل على الاشتراك اللفظى وتلك القرينة عبارته عن طوليّة الاستعمال فى الصّوف و الثّوب المنسوج منه عن الاستعمال فى نفس الحيوان بشهادة العرف و الوجودان ضرورة أنّ إطلاق اسم الذات على بعض أجزائها بلحاظ الأطلاق على نفس الذات أمر متداول فى عرف المحاورّة بالنّسبة إلى الأسماء و المسّميات نظير إطلاق زيد على بعض أعضائه كراسه و يده بلحاظ الأطلاق على نفسه و فى طول ذلك فهكذا إطلاق اسم الحيوان كالخزّ على وبره أو الثّوب المنسوج منه بلحاظ إطلاقه على نفس الحيوان و فى طولته من جهة نفاسة وبره فاذا كان الأطلاق بحسب طبيعه الخارجى و إستعماله العرفى طولياً فلا ينعقد له ظهور فى الوضع الاستقلالى و لو التّعينى بل يمكن القول بأنّ التّطبيق على الوبر إنّما هو كتطبيق الجامع على أفراده و الشّاهد على ما ذكرنا ما يستفاد من مصباح المنير من أنّ إستعمال الخزّ فى غير الحيوان طولىّ و بلحاظ الوضع للحيوان حيث قال ثمّ أطلق على الثّوب المتخذ منه فالإختلاف اللّغوى من حيث التّسمية ليس جوهرىّا صالحاً لاثبات الاشتراك اللفظى بل هو داخل تحت جامع وحدانى هو ذات الحيوان بماله من الأجزاء و أمّا من حيث المسمّى أعنى تشبيه الحيوان المسمّى بالخزّ بالغنم تارة كما يظهر

(١) الوسائل ، الباب ٣٩ ، من الأطعمة المحرمة ، حديث ٢ .

من كلام ابن فرشته و بالتعلب أخرى كما يظهر من غيره أو بغيرهما من الحيوانات البرية فهو أيضاً ليس بجوهري موجب لتعدد نوع المسمى ضرورة أن الشيء الواحد ربما تكون فيه جهات عديدة يكون بلحاظ كل واحدة منها شبيهاً بشيء واحد لتلك الجهة فيصح بذلك الاعتبار تشبيهه بأشياء متعددة بلا استلزامه تعدد نوعه فالمسمى بالخز من جهة كونه ذا جنبتين يخرج من الماء ويرعى في البر ويكون ذاوبر يصح تشبيهه بالغنم الذي يرعى في البر ويكون ذاوبر فلاجل ذلك شبهه بالغنم و من جهة شباهة هيكله بالتعلب يصح تشبيهه به كما شبهه و من جهة صغر جثته و شباهته بالسَّمُور حال رفع ذنبه بل و نفاسة وبره يصح تشبيهه به كما شبهه و من جهة كون وجهه عريضاً يشبه الكلب شبهه فالاختلاف في التشبيه أيضاً لا يثبت تعدد النوع المسمى مضافاً إلى أن شباهته بالحيوانات البرية ليست موضعاً لحكم شرعي حتى يكون تعدد وجه الشبه فيه سبباً لتعدد ما هو موضوع للحكم التبعدي وإنما الموضوع له ذات الحيوان المسمى باسم الخز فاختلف أصفاه من جهة الشباهة على فرض ثبوته لا يضر بوحدة النوع الموضوع للأحكام الشرعية من حل الاستعمال الصلوتي وغيره و أما اختلاف الفقهاء فلعدم المنافاة بين تسمية الخز باسم السمك كما في كلام العلامة و الشهيد (قد هما) بلحاظ جنس الحيوان البحري حيث يطلق عليه اسم السمك عرفاً و بين تشبيهه بالتعلب كما في كلام الشهيد الثاني (قد ه) في الروضة بقوله دويبة بحرية تشبه التعلب و من غيره من الأصحاب بلحاظ ما ذكرناه من وجود الشباهة بالتعلب فيه و بين تسميته بالقدس كما في كلام المصنف (قد ه) في المعبر نقلاً عن جماعة من التجار وغيره مما ذكر بلحاظ وجود وجه الشباهة به فيه أو كونه صفاً من نوع الخز كما ستعرفه عند بيان مفاد الروايات وعليه فهذا الاختلاف أيضاً ليس بجوهري صالح لاثبات نوعي لذلك المسمى يبقى استبعاد جمال المحققين (قد ه) لكون ما رآه أو علم بوجوده في زمانه مع قلة صوفه عين ما كان زمن صدور الروايات و هذا الاستبعاد وإن كان في محله لبعده إمكان إتخاذ الفلنسة و المطرف و الكساء من مثل تلك الأفراد من الخز مع قلة صوفها إلا

أنه لا يثبت تعدد النوع ضرورة إمكان كون ذلك النوع الواحد على صنفين صنف قليل الصوف وهو الذي أشار إليه و صنف كثير الصوف وهو الذي كان زمن صدور الروايات أو في الأزمنة المتأخرة أيضًا كما نرى بالعيان إختلاف أصناف نوع واحد من الحيوانات البرية أيضًا كالغنم إذ بعض أصنافه قليل الصوف وبعضها كثيره مضافاً إلى أن الصغير من كل حيوان ذي صوف يكون أقل صوفاً من كبيره فمن الممكن كون الجلود التي رآها هو (قد ه) من صغير الخنزير بل المشاهدة الخارجية تشهد بأن صوف الصوف في الحيوان يحتاج إلى شروق الشمس فكون الخنزير ذا صوف أيضاً مستند إلى خروجه من الماء و وقوعه في معرض شروق الشمس فيمكن كون خروج بعض أفراده من الماء أكثر من بعض وكون ذلك سبباً لاختلاف أفراده في قلة الصوف وكثرته وإلا فالحيوان البحري لا يناسب مع الصوف وبالجملة فمجرد قلة الصوف في الأفراد التي رآها هو (قد ه) لا ينافي وحدة النوع فما صنعه بعض الأساطين من أخذ الاستبعاد عن جمال المحققين (قد ه) وجعله دليلاً برأسه على تعدد نوع الخنزير في غاية الوهن والسقوط فاختلاف الفقهاء أيضاً بكلانوعيه داخل تحت جامع وحداني، وأما إختلاف الروايات فلا تفاق مضامينها على أن هذا الحيوان ذو جنبتين بحري يأوي في الماء و برى يخرج من الماء ويرعى في البر وقد عرفت إمكان إختلاف أصناف نوع واحد من جهة الخصوصيات الصنغية فيمكن حصول المكنة على المكث الكثير خارج الماء لبعض أصناف الخنزير في أثر العرونة بأن يبقى خارج الماء في كل مرة يخرج منه أكثر من المرة السابقة فيزداد بذلك إستعداده للبقاء خارج الماء حتى يقدر على أن يبرى في البر و يأكل من الثباتات البرية من دون أن تحصل له نفس سائلة حتى يخرج عن تحت كبرى كون ذكوته كالسّمك عبارة عن موته خارج الماء الواردة في خبر ابن أبي يعفور ولا ينافي ذلك مع تعبير السائل عنه بالميت لما عرفت من أن الأمام (ع) في هذا الخبر يكون في مقام الاحتجاج مع السائل وقد أسكته بكون الحيوان ذا جنبتين يدخل الماء ويخرج منه وكونه لذلك كالحيوان ذكوته بموته خارج الماء بل يمكن حدوث صنف آخر له في أثر التطور يكون

كثيراً لمكث خارج الماء أو يعيش أبداً في البرّ ويصير ذانفس سائلة ففى مثله ربما يقال أيضاً بدخوله تحت كبرى ذكوته موته خارج الماء لكن الأظهر دخوله تحت كبرى ميته ذى النفس السائلة بان يحتاج جواز استعماله فى الصلوة إلى التذكية ضرورة حكمومية أدلة الميتة حينئذ على أخبار الباب بنفس تحقق فرد لموضوعها وكيف كان باختلاف أصناف الخبز من جهة قلة المكث خارج الماء و كثرته أو عدم الخروج أصلاً لا يوجب تعدد النّوع خارجاً و أما تعليق حرمة الأكل على كونه ذاناب وإلقاء الحكم فى صياغ الشرطية كما فى خبر زكريا بن آدم فالظاهر منه بدواً وإن كان تنويع الحيوان إلى ذى ناب وغيره إلا أن ذيل الرواية يكشف عن كون بيان الحكم بنحو الشرطية لاجل التقيّة عن العامة حيث أنه (ع) مكث ساعة ثم نهى السائل عن أكل لحمه مطلقاً بقوله (ع) أما أنت فانتى أكره لك أكله فلنأكله فانّ هذا النّحو من البيان لا يناسب الحكم الواقعى فمن الممكن كون الحيوان نوعاً واحداً لكن حيث أنّ العامة ملتزمون بحرمة كل ذى ناب نظراً إلى كون نهى رسول الله (ص) عن كل ذى ناب ومخلب مسلماً بين الفريقين فقد بينّ الإمام (ع) حرمة أكله فى صياغ الشرطية اتّقاءً من العامة مع كون الشرطية لديه (ع) محققة للموضوع أو غير واقعيسة ثم لاجل تنبيه السائل على كون الأتيان بالشرطية اتّقاءً نهاه عن أكله مطلقاً بدون قيد وشرط ومن هنا يعلم كون التعبير عنه بالسبع فى خبر ابن أعين تقيّة و لبيان حرمة أكله كما يشهد به نفس الجمع بين هذا التعبير و بين التوصيف بجملة يرعى فى البرّ وأوى الماء إذ لا مناسبة بين السبعية و بين الرعى فى البرّ فيكشف ذلك عن أنّ السبع هنا غير السبع المعروف فى مصطلح الفقهاء وبذلك ظهر حال التعليق على كونه ذاناب فى الخبر الأخير فتبين أنّ باختلاف الأخبار داخل تحت جامع وحدانى وليس بجوهريّ صالح لاثبات أنواع متعدّدة متبانية للخبز بعضها بحرّى وبعضها برّى وبعضها سبع وبعضها غير السبع كما ربما يتوهم فتلخص أنّ الاختلاف فى المراحل الثلث لغويّاً و فقهائياً و روائياً راجع إلى جامع واحد هو أنّ الخبز حيوان بحرّى يخرج من الماء ويرعى فى البرّ وله صوف ينسج منه

الثوب فلو كان هناك عرف متصل بزمن صدور الروايات يطلق فيه اسم الخبز على حيوان موجود في الخارج يثبت له جميع الأحكام الشرعية المترتبة على الخبز وأما لو وجد ما يسمى بالخبز في عرف خاص وشك في اتصاله بزمن صدور الروايات وأن هذا الذي يسمى الخبز في هذا العرف هل هو عين ما كان يسمى به في ذلك الزمن أم غيره بان إنقراض ذلك وحدث في الأزمنة المتأخرة قسم آخر سمي باسم الخبز كما إدعاه العلامة المجلسي (قد ه) في البحار والفاضل السبزواري في الذخيرة وجماعة من المتأخرين حيث قالوا بانقراض النوع الموجود زمن صدور الروايات إلى أواسط الأسلام وأن الموجود في الأزمنة المتأخرة نوع آخر سمي بالخبز وربما قيل بان هذا النوع الحديث برئ لا بحري وكيف كان فلو شكنا في اتحاد المسمى بالخبز في العرف الحاضر مع المسمى به زمن صدور الروايات فهل يمكن إثبات الاتحاد وترتيب الأحكام الشرعية عليه ببركة أصالة عدم النقل أم لا فيه خلاف بين الأصحاب جزم بالأول في محكي كشف الغطاء و تبعه في الجواهر ومصباح الفقيه وإستشكل فيه جماعة من متأخري المتأخرين فاختروا الثاني ولهم في تقريب الأشكال وجوه ثلاثة الأول ما يظهر من جماعة منهم بعض الأساطين من مقاربي عصرنا في رسالته في اللباس المشكوك وحاصله بتحرير ما أن أصالة عدم النقل أصل لفظي مرادى مؤورده ما إذا علمنا سابقاً بوضع اللفظ لمعنى ثم شكنا لاحقاً في نقله عن ذلك المعنى إلى معنى آخر ولو بالوضع التبعيني سواء كان المنقول إليه معنى جامعاً يكون المعنى الأول أحد أفراده حتى يصير من قبيل الاشتراك المعنوي أم معنى مابيناً مع الأول حتى يصير من قبيل الاشتراك اللفظي أو بقاءه على ذلك ولا جله شكنا في مراد المتكلم فعلاً عن هذا اللفظ المستعمل في كلامه وأنه ذاك المعنى الأولى الموضوع له اللفظ أم معنى آخر نقل إليه اللفظ بعد هجر المعنى الأول ففي مثله يجري أصالة عدم النقل ويحز بهامراد المتكلم فعلاً في الزمن اللاحق وأنه عبارة عن نفس المعنى الأول الذي علمنا وضع اللفظ له في الزمن السابق ضرورة أن مثبتات أصول اللفظية حجة وليس هذا من قبيل الاستصحاب حتى

يقال بعدم حجية مثبتاته وأما في صورة معلومية المراد من اللفظ والشك في كون هذا المشكوك مصداقاً للمراد أيضاً أو موضعاً له بوضع مستقل فلايجرى الأصل المزبور إذ هو نظير لإثبات الحقيقة بمجرد الاستعمال كما نسب إلى السيد المرتضى (قده)، ثانيهما ما يظهر منه أيضاً في الرسالة المزبورة من أن أصالة عدم النقل في المقام لو أريد به الاستصحاب فيه أنه من قبيل إستصحاب القهقري وأدلتها منصرفه عنه إذ المتيقن منها غيره مضافاً إلى أنه غير صالح لإثبات مراد المتكلم من اللفظ ثالثها ما يظهر من المحقق الحائري (قده) في صلوته من عدم إحراز موضوع هذا الأصل أي الوضع ضرورة عدم تعارف هذا النوع البري المسمى بالخز في زماننا زمن صدور الروايات بل المتداول في ذلك الزمن هو البحرى وذلك يوجب انصراف الإطلاق إليه فاصل إستعمال الخز وإطلاقه على هذا النوع في ذلك الزمن مجهول لنا فكيف يمكن التمسك فيه بأصالة عدم النقل ولعل هذا التقريب راجع إلى التقريب الأول فراجع كلامهما أقول قد ذكر صاحب الجواهر (قده) ما يقرب من هذه الوجوه من الأشكال للتمسك بأصالة عدم النقل ثم قال لكن ذلك كله كما ترى لا يقدح في حجية أصاله عدم النقل وذكر نظير هذا الأشكال والجواب صاحب مصباح الفقيه (قده) مع الاستشهاد له ببعض الأمثلة العرفية وألحق مع هذين العلمين في عدم ورود شيء من الأشكالات المزبورة على التمسك بأصالة عدم النقل في المقام بيان ذلك إن أصالة عدم النقل أصل وضعي كاشف عن الموضوع له منقح لموضوع أصالة الحقيقة الذي هو أصل مراد كاشف عن مراد المتكلم ولا ينحصر مورده بصورة إحراز الوضع سابقاً والشك في بقاءه لاحقاً بل يشمل صورة إحراز الوضع لاحقاً بالتبادر الحاقى مثلاً والشك في استمراره إلى زمن صدور كلام من متكلم خاص مثلاً ويتضح عموم ذلك الأصل للصورة الثانية التي صارت مورد إشكال القوم بتحليله بالنسبة إلى الصورة الأولى المسلمة بينهم فنقول وعليه التكلان إن معنى أصالة عدم النقل في الصورة الأولى هو أن يحرز وضع اللفظ لمفهوم خاص قبل زمن صدور الكلام المشتغل عليه من المتكلم نظير وضع الآنية قبل الإسلام لما يكون ظرفاً

للأكل والشرب مثلاً وطريق إحراز ذلك الوضع إما تنصيب أهل اللغة بذلك أو إنفهام ذلك المعنى من ذلك اللفظ وتبادره حاقاً لدى عرف ذلك الزمن ثم بعد صدور ذلك الكلام من المتكلم واستعمال اللفظ فيه يشك في أن الموضوع له الأولى لهذا اللفظ هل يكون باقياً حتى يكون استعمال اللفظ فيه حقيقياً أم تغير وحدث له معنى آخر ولو بالوضع التعتيني باحد نحوي ألاشتراك من اللفظي أو المعنوي حتى لا يكون استعمال اللفظ فيه على نحو الحقيقة كما إذا شك بعد مجيء الأسلام واستعمال لفظة الآنية وجعلها موضوعاً لأحكام خاصة كحرمة استعمالها إذا كانت من الذهب أو الفضة في بقائها على معناها الأولى الذي هو ما يكون ظرفاً للأكل والشرب أو نقلها إلى معنى آخر فحينئذ يقال إن الأصل عدم نقل ذلك اللفظ عن ذلك المعنى الموضوع له إلى زمن صدور هذا الكلام من هذا المتكلم وليس المراد به استصحاب العدم كي يكون أصالة عدم النقل أصلاً عملياً بل المراد به بناءً عرف المحاورة في باب الأوضاع كناية بعد إحراز وضع اللفظ لمعنى على ترتيب آثار ذلك الوضع وباقائه مالم يحرز وضعه لمعنى آخر فهو أصل لفظي كاشف عن ثبوت الوضع حال صدور الكلام من المتكلم بلا إرادة إثبات مراد المتكلم من اللفظ بذلك بل ثبوت الوضع به يصير موضوعاً لاصل آخر لفظي محاورى هو أصالة الحقيقة أعني بناءً عرف المحاورة على استعمال اللفظ في معناه الحقيقي المعلوم لديه إلا إذا تعلق غرضه باستعماله في المعنى المجازي ولذا يحتاج حمله على ذلك إلى قرينة صارفة عن المعنى الحقيقي معيّن للمعنى المجازي فأصالة الحقيقة أصل مرادى في طول ثبوت الوضع باصالة عدم النقل ولذا نقول بأنه لا حاجة إلى إثبات المراد باصالة عدم النقل بدعوى حجائية مثبتات الأصول اللفظية بل المثبت للمراد هو أصالة الحقيقة الذي يكون أصلاً مرادياً برأسه وإنما الثابت بأصل عدم النقل خصوص الوضع فقط ومن هنا علم أن الاستصحاب لو قلنا بكونه أصلاً تعبدياً مستفاداً من مثل لا تنقض اليقين بالشك كما هو مسلك الجمهور فإصالة عدم النقل أصل لفظي برأسه في قبالة وإن قلنا بكونه أصلاً عقلياً مضى لدى الشارع كما

هو الحقُّ فأصالة عدم النُّقل متحدِّة معه ولا غَرْوبه وإذ قد عرفت حقيقة أصالة عدم النُّقل فى الصُّورة الأولى المسلمة بين القوم تبين لك جريانها فى الصُّورة الثانية وعدم الفرق بين الصُّورتين من جهة تحقُّق علل قوام ذلك الأصل فيهما ضرورة أنَّ الصُّورة الثانية عبارة عن إحراز وضع اللفظ لمعنى خاصِّ فعلاً كلفظة الخبزُ لذلك الحيوان ولو من طريق إنفهام ذلك المعنى و تبادره من اللفظ حاقياً لذي العرف ثمَّ الشكُّ فى إستمرار هذا المفهوم لهذا اللفظ إلى الأزمنة السابقة كزمن صدور الروايات أو حدوثه له فى الأزمنة المتأخِّرة ولو بالوضع التعيُّنى بنقل اللفظ عن معناه الموضوع له فى تلك الأزمنة إلى هذا المفهوم المتبادر منه فعلاً و هجر المعنى الأولى فمقتضى أصالة عدم النُّقل كون ما يفهم من اللفظ فعلاً بالتبادر إلحاقى هو الموضوع له اللفظ فى تلك الأزمنة وثبوت الوضع لذلك المعنى فى الزمَّن السَّابق يصير موضوعاً لأصالة الحقيقة الكاشفة عن مراد المتكلم فملتقى الأصلين فى الصُّورتين هو زمان صدور الكلام غاية الأمر تقدّم المبدئى فى إحديهما وتأخُّره فى الأخرى وهذا بمجرد أنه لا يوجب الفرق فى ناحية جريان أصالة عدم النُّقل ولا فى موضوعية ذلك لجريان أصالة الحقيقة فدعوى رجوع أصالة عدم النُّقل فى الصُّورة الثانية إلى إستصحاب القهقرى الذى ليس بحجَّة ويكون مثبتاً مدفوعاً بنظير ما تقدّم فى الصُّورة الأولى من الأرجاع إلى الاستصحاب من أنه لو أريد بالاستصحاب أصل تعبدى قاصر عن الشُّمول لاستصحاب القهقرى نمنع رجوع أصالة عدم النُّقل إليه ونقول هو أصل لفظى برأسه ولو أريد به أصل عقلائى جار فى مورد القهقرى نلتزم باتِّحاد أصالة عدم النُّقل معه ولا غَرْوبه فدعوى خروج المقام عن مورد أصالة عدم النُّقل مصادرة لم يأتوا عليها بسلطان اللهم إلا أن يتمسك بذي العرف فى الفرق و يكفى للجواب ما إدعى جماعة من بناء العرف على ذلك كما عرفت من الجواهر و مصباح الفقيه ثمَّ لا يخفى إننا لا نريد بأصالة عدم النُّقل إثبات شىء من عنوانى الاشتراك المعنوى أو اللفظى حتى يتوهم عدم صلاحيتها لذلك بل نريد إثبات ما هو موضوع للآثار العرفية أو الأحكام الشرعية أعنى مفهوم اللفظ و ما وضع له ولو كان بحسب

الواقع ونفس الأمر مستلزماً للاشتراك المعنوي إذ بعد عدم ثبوت تعدد الوضع المئسبب للاشتراك اللفظي يكون اللفظ لامحالة بحسب الخارج من قبيل المشترك المعنوي الشامل للفرد المستعمل فيه زمن ثبوت الوضع والفرد المستعمل فيه زمن الشك في النقل إذا كانا صنفين من نوع واحد كما في المقام لكن الاشتراك المعنوي بعنوانه ليس موضعاً لحكم شرعي أو عرفي حتى يقال بعدم إثباته بعنوانه بهذا الأصل اللفظي وإنما الموضوع لذلك هو المعنى المتبادر من اللفظ الذي وضع له وهذا كما ترى يثبت بالأصل المزبور بكمال الوضوح فالتمسك باطلاق الخز في الأدلة لاثبات أحكامه للمسمى بالخز في الأزمنة المتأخرة عن زمن صدور الروايات يكون بلا محذور سواء كان هذا المسمى صنفاً من ذلك أم نوعاً مابيناً معه إذ الثابت بأصالة عدم النقل حينئذ وضع اللفظ في ذلك الزمن للجنس الشامل للتوعين ومن ذلك كله علم فساد الأولين من وجوه الأشكال على أصالة عدم النقل وأما الوجه الثالث أعني إنصراف الإطلاق إلى خصوص المتداول في ذلك الزمن فيتوجه عليه أن التعرف بمجرد لا يوجب الانصراف كما أجاب به عنه نفس المحقق الحائري (قده) أيضاً وما ذكرنا هو مراد صاحبي الجواهر ومصباح الفقيه (قدهما) من كلامهما المتقدم غاية الأمر لاجل كمال وضوح المطلب في نظرهما (قدهما) لم يريا حاجة إلى تطويل الكلام في بيانه والذي يسهل الخطب عدم وجود المسمى بالخز في زماننا هذا حتى يستشكل في حكمه من ناحية عدم إحراز موضعه (وفي المغشوش منه) أي من الخز (بويـ الأرانب والتعالب) إما بخلطه به حال الندافة أو حال النسج (روايتان (١) أصحابهما المنع) أما المانعة فقد عدها جملة من الأصحاب روايتين إحداهما مرفوعة أيوب بن نوح قال قال أبو عبد الله (ع) الصلوة في الخز الخالص لا بأس به فإما الذي يخلط فيه وبـ الأرانب أو غير ذلك مما يشبه هذا فلا تصل فيه ثانيتهما مرفوعة أحمد بن محمد بن أبي عبد الله

(ع) مثلها لكن الظاهر أنهما رواية واحدة ضرورة إتحاد متنها بلا نقيصة ولا زيادة وعدم تفاوت إلا من جهة الطريق حيث رواها الصدوق والشيخ (قدهما) باسنادهما عن أحمد بن محمد بن عيسى عن محمد بن عيسى عن أيوب بن نوح رفعه ورواها الكليني (قده) عن عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن محمد رفعه فبعد إتحاد المتن ووجود أحمد بن محمد بن عيسى في طريق الصدوق والشيخ (قدهما) يُظنّ إتحاد الرواية مع تفاوت الرفع في أحد الطريقين مع الآخر وأما المرخصة فهي رواية داود الصرمي قال سئلته كما في موضع من التهذيب وسئل رجل أبا الحسن الثالث (ع) كما في موضع آخر منه وعن بشر بن بشار كما في الاستبصار مع اختلاف النسخة في كل واحد من الأب والأبى أى البشر والبشير وبشار ويسار قال سئلته عن الصلوة في الخزّ يغش بوبر الأراب فكتب يجوز ذلك وفي بعض نسخ ألفقيه داود الضير ولذا زعم بعض الرجاليين مغايرته مع داود الصرمي لكن الحق عدم المغايرة وكون الضير من سهو قلم النساخ، أما المانعة أى المرفوعة فهي ضعيفة السند وما قاله المصنف (قده) في المعتبر من إشتهار العمل بهما بين الأصحاب ودعوى أكثرهم الأجماع على مضمونها لا ظهور له في البشيرة الاستنادية بل غاية توافقتوى المشهور مع مضمونها وأما المرخصة فهي مضطربة الطريق إذ قد عرفت باختلاف الراوى عن الإمام (ع) بحسب الموضعين من التهذيب وكونه في أحدهما داود الصرمي وفي الآخر رجل وبسبب الكتابين لكونه في الاستبصار بشرب بشار مع اختلاف النسخ بالنسبة إلى نفسه وأبيه مضافاً إلى كونه غير موثق في الرجال و ترجيح ما في الاستبصار بحمل ما في التهذيب على النقيصة أو كون رجل عبارة عن بشر بن بشار الذى عينه في الاستبصار غير ممكن فأنه مضافاً إلى أنّ الزيادة أو النقيصة فى السند أو المتن من الشيخ (قده) كثيرة بحيث لا يمكن ترجيح أحدهما على الآخر ولو بالاصل العقلاني أنه (قده) تصدى في التهذيب فى المقام لجعل المعارضة بين طوري رواية داود الصرمي وأنه تارة يقول سئلته وأخرى يقول سئل رجل أبا الحسن الثالث (ع) وإسقاط روايته لذلك عن الاعتبار فلا يمكن إسناد

السّهو إليه بالنسبة إلى النقيصة فالرواية مضطربة الطريق من جهة الوصول إلى الامام (ع)
ولذلك تسقط عن الاعتبار نعم إن أخذنا بما في موضع من التهذيب من كون الرواية
داود الصرمي بعنوان سئلته فالرواية معتبرة ضرورة إعتبار نفس داود الصرمي من جهته
رواية جماعة من الأجلّاء و أصحاب الأجماع عنه و كونه حسناً لدى الأئمة (ع) و ورود بعض
الأخبار في مدحه فلا يضر عدم تصريح أهل الرجال بلفظة الثقة في حقه نعم هو ليس بصحيح
باصطلاح المتأخرين لكنّه معتبر ولا يضر الأضمار بعد جلاله شأن الراوي كما هو المفروض
و على فرض الاعتناء بهذا الاحتمال فلا بدّ من حمل الرواية على التقيّة لموافقة مضمونها مع
مذهب العامة لا شهارة الجواز في مطلق ما لا يوءكل بينهم و مخالفته مع إجماع الخاصّة
على عدم جواز الصلوة في المغشوش بوبر الأرانب بل و أخبارهم الدالة على عدم جواز الصلوة
في بوبر الأرانب كما سيأتي إذ ضمّ و بر الخزّ إليها عليهما من قبيل ضمّ اللاقتضى إلى
المقتضى فهو عيناً نظير ألقطن أو غيره من أجزاء ما يوءكل لحمه المغشوش بوبر الأرانب أو
غيره من أوبار ما لا يوءكل لحمه فكما لا شبهة لدى أحد في المنع حينئذٍ فليكن كذلك في
المقام و بالجملة فالمرخّصة على تعدد ير استقامة طريقها و صحتها محمولة على التقيّة لمخالفتها
مع القواعد المسلّمة فيكون إطلاق موثق ابن بكير مؤيداً بالأخبار المانعة محكماً، المسئلة
(الثالثة) إختلف أصحاب في إستثناء السنجاب من كبرى عدم جواز الصلوة فيما لا يوءكل
لحمه فذهب أكثر المتأخرين بل المشهور منهم إلى أنّه (يجوز الصلوة في فر و السنجاب
فانه) دابة (لا تأكل اللحم) كما في خبري ابن أبي حمزة و مقاتل بن مقاتل (و قيل) كما
عن جماعة من القدماء بانه (لا يجوز) الصلوة فيه كغيره مما لا يوءكل لحمه نظراً إلى
إطلاق المؤثقة و غيرها من الأخبار المتقدّمة (و الأول أظهر) عند المصنّف (قدّه)
نظراً إلى تقييد إطلاق موثق ابن بكير بالأخبار الخاصّة المرخّصة في الصلوة في السنجاب
قال في المعتبر في مقام الجواب عن إحتجاج المانع بالمؤثقة بأنّ خبرنا (و المراد به
الأخبار المرخّصة) خاصّ و الخاصّ مقدّم على العامّ و رده في المدارك بأنّ رواية ابن

كبيرة وإن كانت عامة إلا أن إبتنائها على السبب الخاص وهو السنجاب وما ذكر معه يجعلها كالنص في المسئول عنه وحينئذ يتحقق التعارض ويصار إلى الترجيح إنتهى ومراده من الأبتناء على السبب الخاص ورود كبرى المنع في مقام الجواب عن السؤال المشتمل على خصوص السنجاب فكما أنه لو سئل عن وجوب إكرام زيد العالم فاجيب بوجوب إكرام كل عالم يكون عموم الجواب كالنص بالنسبة إلى خصوص مورد السؤال كذلك عموم المنع عن الصلوة فيما لا يؤكل لحمه لوروده في مقام الجواب عن خصوص السنجاب ونحوه يكون كالنص في المنع بالنسبة إلى مورد السؤال وإعتراض عليه في الجواهر بان عموم الجواب كما لا ينافي مع التخصيص بالمتصل فكذلك مع التخصيص بالمنفصل ولا سيما بعد إندراج بعض أفراد الأسئلة في عموم الجواب لكن فصل في مصباح الفقيه بين المخصص المتصل والمنفصل فقال بانه لا ينعقد للعام ظهور في العموم بالنسبة إلى الخاص في الأول بخلاف الثاني حيث إنعقد للعام ظهور في العموم وطبق على المورد قهراً فيرى العرف التناهي بين دليل العام ومثل هذا الخاص فيكون العام كالنص بالنسبة إلى مورد السؤال فلا يمكن الجمع بينهما بالتخصيص بمورد السؤال، ثم فرق أخيراً بين ما لو وقع السؤال عن أشياء عديدة فاجيب عن جملتها بجواب عام كما في المقام فلأمانع عن تخصيص الجواب بالنسبة إلى بعضها إذا بقي أغلب ما وقع السؤال عنه مندرجاً تحت عموم الجواب وبين ما لو سئل عن شيء أو شيئين بالخصوص فلا يجوز تخصيص الجواب بالمورد، وأقول لكن الأنصاف أن تعدد الأمثلة الواقعة في السؤال بمجرد لا يوجب خروج عموم الجواب عن كونه كالنص في مورد السؤال ما لم تكن الأمثلة ظاهرة في المثالية وأنها مسوقة للسؤال عن الكبرى بلا خصوصية لها في جهة السؤال فالأولى أن يجاب بان إشتغال مورد السؤال في الموثقة على ما يوجب ظهوره في الكبرى أعنى كلمة وغيره من الوبر كاشف عن عدم خصوصية لشيء من الثعالب والفنك والسنجاب فيما هو مورد السؤال بل يكون السؤال عن كبرى ما لا يؤكل لحمه وأما الأتيان بالمذكورات فهو من باب المثال ولا يكون الجواب

حينئذٍ نصّاً بالنسبة إلى شيء من المذكورات بل يكون شموله لها ولغيرها من أفراد
 ما لا يؤكل لحمه على نحو سواء نعم قد عرفت سابقاً إختلاف الأخبار في السنجاب وأن
 المرخصة إما ضعيف السند أو مقرون بفرد ممنوع أو علة مدخولة فلا بد من حملها على
 التقيّة كما أنّ بعض الأخبار المانعة مقرون بقيد مدخول كخبر علي بن جعفر وبعضها
 محمول على التقيّة كخبر أبي حمزة الثمالي الذي علق فيه كبرى حرمة أكل اللحم وكبرى عدم
 جواز الصلوة على كون السنجاب ذاسبلة كسبلة السنور والفارم قال (ع) أما أنا فلا
 آكله ولا أحرمه وقد ناقش في مصباح ألقية في هذا الخبر بضعف السند وكون تعليق
 التهي على كون السنجاب ذاسبلة أي الشارب تعليقاً على أمر غير محقق إذ ليست له سبلة
 مستشهدة لذلك بجملة أما أنا فلا آكله ولا أحرمه مدعيًا حمله على التقيّة وبذلك أجاب عن
 استظهار صاحب الحدائق عن الرواية التنوع بالنسبة إلى السباع وغيرها وإختصاص
 المنع بالأول لكن يذمعه عدم ضعف السند إذ ليس فيه عدو اسكيب (اسكيب) وهو وإن
 كان مهملاً في الرجال إلا أنّ القميين لم يستثنوه من نوادر الحكمة فهو لا يخلو عن إعتبار
 وأما التعليق على أمر غير محقق فهو مبنئ على تفسير السبلة بالشارب ويمكن منعه إذ
 لا ينحصر معناها في ذلك لأن من معانيها الدائرة الموجودة في وسط الشفة العليا
 فيمكن كون التشبيه بلحاظ وجود هذه الدائرة في شفة السنجاب نظير ما
 يوجد في شفة السنور والفار وحينئذٍ يكون التعليق على أمر محقق فتأمل
 مع أنّ تعليق الحرمة التي تخالف مذهب العامة على أمر غير محقق لا يناسب التقيّة في
 الحكم لأنّ الأتقاء يحصل ببيان الجواز الموافق للعامة لا بيان الحرمة المخالفة لهم نعم إذا
 أريد الأشار بالحرمة لزم تعليق الجواز على أمر غير محقق ليكشف عن عدم الجواز واقعاً
 بعدم ما علق عليه أما ما قاله من أنّ الظاهر من قوله أما أنا فلا آكله ولا أحرمه أنّ الواقع ليس
 على ما علق ففيه أنّ لازم ذلك القول بجواز أكله كجواز الصلوة فيه فالتفكيك غير ممكن بحسب
 ظاهر الخبر نعم ما إحتمله من الحمل على التقيّة مسلم لا مور الأول إنّ الجواب عن حكم

ألفنك غير مذكور، الثاني إن الظاهر من قول أبي خالد إن السنجاب يأوى الأشجار مشيراً إلى أنه سبغ إسماعه المنع عن الأمام (ع) الثالث لإسناد عدم الأكل إلى نفسه (ع) المناسب للتقية لا سيما مع قوله (ع) لا أحرّمه الظاهر في عدم الافتاء بالتّحريم لافي كونه حلالاً واقعاً وهنا قرينة خارجيّة وهي حرمة أكل لحمه التي يظهر من الرواية ملازمتها مع جواز الصلوة فيه و دعوى أن كثرة الأخبار المرخّصة في السنجاب تمنع عن حملها على التّقية ولا سيما بعد ذهاب مشهور المتأخرين وبعض القدماء كالشيخ والصدوق إلى إستثناء السنجاب عن كبرى المنع بل بإسناد الصدوق ذلك إلى دين الأمامية مدفوعة بعدم إلتزام المشهور بالترخيص بالنسبة إلى بعض الأفراد الواقعة في سياق السنجاب في نفس الأخبار المرخّصة كالفنك والسّمور والتّعالب حيث التزموا فيها بالمنع كما دلّت عليه الأخبار أيضاً فذلك يكشف عن فساد جهة الصدور لديهم في تلك الأخبار وإمكان كونها التّقية ودعوى أن أصالة الجهة أصل إنحلالى بالنسبة إلى كل واحدة من فقرات رواية واحدة فلو فرض قيام أماره ولو خارجيّة على فساد أصالة الجهة بالنسبة إلى بعض فقرات رواية فذلك لا يوجب فسادها بالنسبة إلى ساير فقرات الرواية ما لم تقع فيه تلك الأماره وهذه قاعدة كليّة سارية في جميع أبواب الفقه ففي المقام قيام الأماره الخارجيّة على فساد أصالة الجهة في الأخبار المرخّصة بالنسبة إلى التّرخيص في ألفنك والسّمور والتّعالب لا يوجب فسادها بالنسبة إلى التّرخيص في السنجاب بل أصالة الجهة بالنسبة إليه محفوظة فيعارض المطلقات المانعة و يوجب تخصيص إطلاقها ويتحصّل مذهب المشهور من جواز الصلوة في السنجاب مدفوعة بأن الأشكال في المقام غير منحصر في ذلك لما عرفت سابقاً من إختلاف الأخبار من جهة نفس إستثناء السنجاب وكون التّرخيص في بعضها مديلاً بما يكون ظاهراً في عدم حرمة أكله كما في خبر ابن أبي حمزة ألبطائي فإنه (ع) بعد إستثناء السنجاب قال وليس ممّا نهى عنه رسول الله (ص) إذ نهى عن كلّ ذي ناب ومخلب وهذا موافق مع مذهب العامة المحلّلين أكل السنجاب الحاصرين محرّم الأكل من الحيوان في كلّ ذي ناب

ومخلب وفي بعضها مقروناً بمثل الفَنكِ والسَّمورِ مما لا يجوز الصَّلوة فيه لدى الخاصَّة إلا من شدَّ كما ستعرف وفي بعضها مقروناً باستثناء الثَّعالب كما في صحيح الرِّيَّان بن الصَّلْت المتقدِّم وفي بعضها مقيداً بقيد مخالف لمذهبنا موافق لمذهب العامة كما في صحيح على بن جعفر المتقدِّم بقوله (ع) ولا يصلى فيه إلا أن يكون ذكياً لما عرفت من كون اشتراط الذِّكَاة في صحَّة الصَّلوة في غير مأكول اللُّحْم مذهب بعض العامة وعدم دخله في ذلك لدى الخاصَّة وكون النِّهْي عن الصَّلوة فيه في بعض الأخبار مقروناً بما يكشف عن عدم حرِيَّة الأمام (ع) في بيان الحكم الواقعي كما في خبر أبي حمزة الثَّمَالِي المتقدِّم حيث علّق عدم الجواز أولاً على أن له سبلة كسبلة السُّنور والفَارْتَمَ ذِيْلَه بجملة أمّا أنا فلا آكله ولا أحرّمه فهذه كلها قرينة على عدم حرِيَّة الأئمة (ع) في بيان حكم السَّنْجَاب وكونهم في الاتِّقَاء من جهته وإلا فلو كانوا في حرِيَّة من جهته لبينوا حكمه بكمال الوضوح كما صنعوا ذلك بالنَّصبة إلى الخَزَّ حيث كثرت الأخبار كما عرفت في لبسهم (ع) له والصَّلوة فيه وأمر الأَصْحَاء بذلك والْتَمَسْكَ بقوله تعالى قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده، ونحو ذلك مما تقدّم وليست هناك شهرة قدمائية على طبق الأخبار المرخّصة حتى تكون جابرة لها فإنَّ الشَّيْخ وإن ذهب إلى الجواز في بعض كتبه لكنّه ذهب إلى المنع في بعضها الآخر وإسناد الصّدوق ذلك إلى دين الأماميّة لا يزيد على دعوى الأجماع كما لا يخفى على العارف بلحن كلامه فبعد ذهاب جماعة من القدماء بعد الصّدوق إلى المنع كابن مادريس والشَّيْخ في بعض كتبه وغيرها وعدم ثبوت شهرة في القدماء على الجواز بل في المتأخّرين لا وقع لدعوى الأجماع مضافاً إلى إسناده الجواز في غير السَّنْجَاب كالْفَنكِ والسَّمورِ أيضاً إلى دين الأماميّة مع إتِّفاق الأصحاب بعده على المنع فيهما فهذا موهن آخر لاجماعه وحيث أنَّ أصالة الجهة أصل مقاميّ يكفي لرفع اليد عنه وجود أدنى أمارة على خلافه فما ذكرناه كاف لعدم تماميته بمعنى أنَّ العرف بصرافة طبعه إذا ألقيت عليه مثل هذه الأخبار الواردة في السَّنْجَاب من المانعة والمرخّصة مع هذه الخصوصيات المذكورة لها

لا يفهم منها بيان الحكم الواقعي ولا يعتمد على الأصل ألجتهى بعد عدم كونه تعبديةً وذلك كاف لتردد الفقيه في المسئلة، نعم ربما يقال بالجمع بين الأخبار المانعة مع المرخصة بالحمل على الكراهة بدعوى أنّ حمل النهى على الكراهة كحمل الأمر على الاستحباب لا يوجب تجوّزاً فيها لعدم كون الوجوب وألحرمة مفاد نفس الأمر والنهى بل حكم العقل فى طول مفادهما لأن مفاد الأمر عبارة عن نفس البعث ومفاد النهى عبارة عن نفس الزجر إذ الطلب بعثاً أو زجراً وإن كانت له مراتب ثلاث الأولى وجود المصلحة فى متعلق الأمر والمفسدة فى متعلق النهى، الثانية إرادة الفعل وكراهته بما هما صفتان نفسيّتان، الثالثة إنشاء البعث أو الزجر لكنّ المرتبة الأولى والثانية لا يربط لهما بما هو وظيفة المكلف وإنما المربوط بها الذى هو موضوع للآثار العرفية والشريعة عبارة عن نفس إنشاء البعث أو الزجر الذى يكون له الملوئية وهو أمر بسيط ليس له جنس ولا فصل غاية الأمر أنه إذا صدر من العالى يكون موضوعاً لحكم العقل بوجوب الأمانة قضاءً لحقّ المولى الثابت بأعماله الملوئية فيكون مخالفته تعدّياً عن حدود الرقية وظلماً عليه فى عالم العبودية موجبة لاستحقاق العقوبة فيطبقّ العقل على الأمر بهذه المناسبة عنوان الوجوب وعلى النهى عنوان الحرمة نعم لو رخص المولى فى ترك الأوّل وفعل الثانى لا يحكم العقل حينئذ بوجوب الأمانة ويكون بعثه معنوياً بعنوان الاستحباب وزجره معنوياً بعنوان الكراهة فهذه العناوين أعنى الوجوب والاستحباب والحرمة والكراهة عناوين عقلية منتزعة عن الطلب فى طول عدم وصول الترخيص فى المخالفة أو وصوله فلقد أجاد فى الجواهر حيث عبّر عنها بالصفات المعارضة على الطلب غير المقومة له فمدلول النهى أبدأ هو الزجر ومدلول الأمر أبدأ هو البعث فلا يلزم التّجوّز فى مفادهما من الحمل على الكراهته والاستحباب بمعونة التّرخيص فى المخالفة ففى المقام يحمل النهى فى المانعة على الكراهة بقرينة التّرخيص فى مخالفته فى المرخصة لا يقال ليس فى موثق ابن بكير الذى هو عمدة أدلة المنع نهى حتى يكون إستثناء السّنجاب فى المرخصة ترخيصاً فى مخالفة ذلك النهى

و ينتزع من ذلك عنوان الكراهة لأننا نقول نعم لكنه يستفاد بالاستلزام من كلمة فاسد الموجودة فيها فيكون الزجر بالنسبة إلى السنجاب ادعائياً و بنحو من العناية فحاصل طائفتي الاخبار جواز الصلوة في السنجاب مع وجود حزاة فيها هذا حاصل ما يستفاد من كلمات صاحبى الجواهر و مصباح الفقيه (قد هما) بتحرير منا و هو وإن كان من حيث الكبرى في غاية العتانة كما نبهنا عليه غير مرة لكنه من حيث الصغرى أعنى الأنطباع على المقام مخدوش من جهتين لإحديهما أن الجمع بين دليلى المنع و الترخيص من ناحية الهيئة بالحمل على الكراهة إنما هو فى طول عدم التمكن من الجمع بينهما من ناحية المادة بالتخصيص أو الحكومة و بعبارة أخرى فيما لم يكن نسبة دليل الترخيص إلى دليل المنع من قبيل الخاص بالقياس إلى العام نظير أكرم زيدا ألنحوى بالقياس إلى لا تكرم النحويين ضرورة أن دليل الترخيص حينئذ يخرج مورده عن موضوع الحكم المذكور فى دليل المنع من رأس و يكشف عن إختصاص مصبه بما عدا هذا الفرد ولذا نقول بأن نتيجة التخصيص الحكومة فلا يبقى هناك زجر بالنسبة إلى هذا الفرد حتى يكون الترخيص إذناً فى مخالفته و ينتزع من ذلك عنوان الكراهة فالحمل على الكراهة موقوف على بقاء أصل الزجر بالنسبة إلى المورد و ذلك مفقود فى العام و الخاص و لذا إختاروا فى الخرز أيضاً عدم الكراهة مع أن لسان أدلته لسان الترخيص فى أحد أفراد مالا يوءكل لحمه فلا فرق بينه و بين السنجاب من جهة أنه لو قلنا بصحة أصالة الجهة فى الاخبار المرخصة و بقاء التعارض بينها مع الاخبار المانعة لا بد من تخصيص عموم الثانية بالاولى ثانيتهما ما اعترف به المدعى من عدم نهى فى موثق ابن بكير بل إستكشافه بالاستلزام من التعبير بالفساد إذ مضافاً إلى كون أفساد كالتص فى البطلان و ذلك ينافى الكراهة أنه لا يكشف الفساد عن النهى المولوى لأن إخلال المانع وضعى لا تكليفى بل ألنواهى الواردة فى الباب كلها إرشاد إلى أفساد لا أن أفساد لازم للنهى المولوى فاين ألكشف حتى يقال بأن المنكشف فرد ادعائى من الزجر فالانصاف أنه على فرض صحة جهة الصدور للاخبار المرخصة لا بد من

المصير إلى مذهب مشهور المتأخرين من جواز الصلوة في السنجاب بلا حزازة فيها لكن الذي ثبتنا عن ذلك ما عرفت من عدم حصول الأطمينان بصحة جهة صدورها ولا جملته احتياط جُل من إستثنى السنجاب بالمنع فلا يترك الاحتياط بترك الصلوة فيه (و)
 اختلف الأصحاب (في) الصلوة في الأوبر و جلود (الثعالب و الأرانب) لكن المشهور قديماً و حديثاً هو المنع كما أنه فيهما (روايتان (١) أصحهما المنع) أما المانعة فهي صحيح محمد بن مسلم قال سئلت أبا عبد الله (ع) عن جلود الثعالب أ يصلّى فيها فقال ما أحب أن أصلى فيها و ربما يحمل قوله (ع) ما أحب على الكراهة لكنه أتم منها ضروراً قابلية عدم المحبوبة للانطباق على الحرمة و ربما يكون التعبير بذلك من جهة التقية نعم لو كنا نحن و هذه الرواية لما كانت ظاهرة في الحرمة و خبر محمد بن إبراهيم قال كتبت إليه أسئله عن الصلوة في جلود الأرانب فكتب مكروهاً أما السند فمحمد بن إبراهيم هذا مشترك بين جماعة فيهم موثق وغيره و لا يمكن تميزه بالطبقة لعدم معلومية من كتب إليه حتى نميزه بقرينة من كان بينه و بين ذلك الأمام (ع) مكاتبه فيحتمل كونه ألهمداني الذي قد تقدمت له مكاتبه في الشعروبر ما لا يؤكل لحمه و أنه وكيل الناحية و يحتمل كونه ابن مهزيار الثقة الذي هو أيضاً وكيل الناحية و له مكاتبات عديدة كما يحتمل كونه ألحضيبي الذي هو أيضاً وكيل الناحية و له مكاتبات فالعظنون كونه مرّداً بين هؤلاء الثلاثة الذين هم وكلاء الناحية المقدسة و ثقات لكن حيث يحتمل ثبوتاً كونه غيرهم و ليس ما يوجب الأطمينان بعدم كونه غيرهم فالرواية بحسب الصنعة غير معتبرة، لكن الأناصاف أن احتمال غيرهم بعيد فتأمل و أما الدلالة فالكراهة في لسان الروايات قابلة الأناصاف على المبعوضة المساوقة للحرمة و صحيح على بن مهزيار قال كتب إليه إبراهيم بن عتبة عندنا جوارب و تكك تعمل من وبر الأرانب فهل تجوز الصلوة في وبر الأرانب من غير ضرورة و لا تقيّة فكتب (ع) لا تجوز

الصلوة فيها أمّا السند فقد عرفت صحته عند التكلّم في عموم مانعيّة ما لا يؤكل من جهته
 ما لا تتم الصلوة فيه وحده و أمّا الدلالة فظهور تجوز الصلوة في كون السؤال عن الوضع
 ممّا يقبل الإنكار فيكون نفى الجواز في الجواب كالنصّ في المانعيّة و صحيح أبي علي بن
 راشد في حديث قال قلت لابي جعفر (ع) الثعالب يصلّي فيها قال لا ولكن تلبس بعد
 الصلوة قلت يصلّي في الثوب الذي يليه قال لا و دلالة على المانعيّة كسابقه واضحة نعم
 في بعض كتب الأخبار على بن راشد بحذف أبي فرما يتوهم ضعف سند الرواية لعدم
 توثيق علي بن راشد لكن حيث أنّ علي بن راشد لم يذكر في الرجال أصلاً و الموجود في
 جملة من الكتب المعتبرة أبي علي بن راشد و هو أحسن الثقة فالسند صحيح و إطلاق
 الثوب الذي يليه يشمل الثوب الواقع فوق المعمول من وبر أو جلد الثعالب و الواقع تحته
 و وجه المانعيّة فيهما واضح ضرورة غلبة سقوط شيء من الوبر أو قشور الجلد على الثوب
 الملتصق و لذا لو فرض عدم سقوط شيء عليه تصحّ الصلوة فيما يليه باتفاق من الخاصّة و لذا
 تكون هذه الرواية من أدلّة عموم المانعيّة لغير اللباس ممّا يكون فيه نحو إشتغال من جهة
 اللصوق باللباس كسقطات الوبر أو الجلد على الثوب الذي يلي الثوب المعمول من وبر
 أو جلد الثعالب و خبر أحمد بن إسحاق الأبهري قال كتبت إليه جعلت فداك عندنا
 جوارب و تكسك تعمل من وبر الأرانب فهل تجوز الصلوة في وبر الأرانب من غير ضرورة و لا تقيّة
 فكتب لا تجوز الصلوة فيها و هو وإن كان في نفسه ضعيف السند باحمد بن إسحاق الأبهري
 و لكن لا تحاد منته مع صحيح علي بن مهزيار المتقدم فهو معتضد به و خبر جعفر بن محمد
 بن أبي زيد (يزيد) قال سئل الرضا (ع) عن جلود الثعالب الذكيّة قال لا تصلّ فيها
 و خبر الوليد بن أبان في حديث قال قلت للرّضا (ع) يصلّي في الثعالب إذا كانت ذكيّة
 قال لا تصلّ فيها و هذان ضعيفان سنداً قويّان دلالة على المانعيّة حتّى في الجلود
 الذكيّة و الخبر المروى عن الاحتجاج عن الحميري في قرب الأسناد عن صاحب الزمان (عج)
 إنّه كتب إليه قد سئل بعض العلماء عن معنى قول الصادق (ع) لا تصلّ في الثعالب ولا

في الأرانب ولا في الثوب الذي يليه فقال إنما عنى الجلود دون غيرها وهو وإن كان ضعيف السند لكنه معاضد من جهة الدلالة على مانعية الثعالب والأرانب بسائر الأخبار وكاشف عن كون نهى الصادق (ع) عن الصلوة في الثوب الذي يليه مشهوراً بين الأصحاب وصحيح على بن مهزيار عن رجل سئل الماضي (ع) عن الصلوة في جلود الثعالب فنهى عن الصلوة فيها وفي الثوب الذي يليه فلم أد رأياً الثوبين الذي يلصق بالوبر أو الذي يلصق بالجلد فوقه بخطفه الثوب الذي يلصق بالجلد قال وذكر أبو الحسن أنه سئله عن هذه المسئلة فقال لا تصل في الذي فوقه ولا في الذي تحته هكذا في الكافي ونسخة التهذيب المخطوطة وفي نسخته المطبوعة سئل الرضا (ع) وفي الاستبصار سئل الماضي مع جعل الرضا نسخة البديل وحيث أن الماضي ربما يطلق في كتب الحديث ويراد الإمام الذي ذكر الحديث السابق عنه وربما يطلق ويراد منه موسى بن جعفر (ع) فلذا أحتمل كونه الرضا (ع) لكون الحديث السابق على هذا الحديث في التهذيب عن الرضا (ع) وأحتمل كونه موسى بن جعفر ولكن هذا الاختلاف لا يضر بحجية الرواية لكونها على أي حال عن المعصوم (ع) وكيف كان فالظاهر كون جملة فلم أد رأياً الثوبين إلى قوله (ع) الذي يلصق بالجلد لعلى بن مهزيار وأنه لما علم بسؤال الرجل عن الإمام (ع) إماماً موسى بن جعفر وإماماً الرضا (ع) عن جواز الصلوة في جلود الثعالب وجواب الإمام (ع) عنه بالمنع فيها وفي الثوب الذي يليه وشك في المراد بذلك الثوب سئل عن الرضا (ع) مكاتبة كما يستفاد من جملة فوقه يخطه وأجاب باختصاصه بما يلصق بالجلد فجملة فلم أد ر الخ إنما هي كلام ابن مهزيار سئوالاً عن الرضا (ع) بالمكاتبة وجملة فوقه جواب الإمام (ع) وإمام المراد من أبي الحسن فيحتمل كونه الرضا (ع) كما يظهر من التهذيب حيث جعل بعد كل كلمة أبو الحسن كلمة عليه السلام فيكون القائل هو على بن مهزيار ويحتمل كونه على بن مهزيار كما يظهر من الوسائل حيث فسره به فيكون القائل محمد بن عبد الجبار الصهباني السراوي عن على بن مهزيار وإماماً كان فيكون الجواب عن الإمام (ع) لا محالة وإن كان الأنسب

بجملة إنه سئله ما احتمله فى الوسائل فمتن الرواية وإن كان لا يخلو عن اضطراب بل إجمال فى بعض فقراتها لكن يستفاد من مجموعها عدم كون الأئمة (ع) فى مقام بيان حكم الثَّعالب فى الحرِّية بل فى التَّقِيَّة إذ إطلاق المنع أولاً بالنسبة إلى الثَّوب الذى يليه بحيث يوقع على بن مهزيار فى الشك من جهة المراد منه ثم تفسيره بعد سؤال ابن مهزيار عنه بخصوص الذى يلصق بالجلد ثم تعميمه فى مقام الجواب عن سؤال آخر من جهة الذى فوقه و الذى تحته لا يناسب مع مقام بيان الحكم الواقعى فهذا موهن لجهة صدور الأخبار الخاصة المجوزة للثَّعالب ولا سيما بعد ما نرى من إستقرار مذهب العامة على جواز الصَّلوة فى مطلق مالا يؤكل لحمه من الثَّعالب والأرانب وغيرها وأما المرخصة فهى صحيح ابن أبى نجران (عمير) عن أبي عبد الله (ع) قال سئلته عن الصَّلوة فى جلود الثَّعالب فقال إذا كانت ذكِيَّة فلا بأس ومصحح الحسن بن شهاب عن أبي عبد الله (ع) قال سئلته عن جلود الثَّعالب إذا كانت ذكِيَّة تصلى فيها قال نعم وخبر عبد الرحمن بن ألحجاج قال سئلته عن اللِّحاف (الأخفاف) من الثَّعالب أو الجزر (الأخوار زمية) منه أَيْصَلِي فيها أم لا فقال إن كان ذكِيًّا فلا بأس به وتقييد جواز الصَّلوة فى الثَّعالب فى هذه الطائفة بالتذكِيَّة وإن كان فى نفسه قابلاً للصَّحة وعدم اللُّغوِيَّة بان يكون مسوقاً لبيان عدم مانعيَّة جلود الثَّعالب عن الصَّلوة بعنوان كونها مالا يؤكل لحمه إذا لم تكن فيها جهة منع من ناحية الميتة بان تكون ذكِيَّة فالأثر بعد ما عرفت من وجود الخبرين المتقدمين فى خصوص الثَّعالب الدالين على المنع عن الصَّلوة فى جلودها الذكِيَّة وبعد ما عندنا من القرائن على التَّقِيَّة لا بد من حملها على التَّقِيَّة ويشهد لذلك إعراض المشهور عنها ولو سلم التَّعارض فالمرجع عموم مؤثَّق ابن بكير و أجمع الدلالى غير ميسور لأن لسان هذه الروايات جوازاً ومنعاً لسان ألوضع الآبى عن الحمل على الكراهة وكيفكان فنحن لم نستكشف من إعراض المشهور عن الأخبار المرخصة صدورها تقيَّة حتى يقال بان إعراضهم ليس بحجة ثم إننا لم نجعل إعراض المشهور بنفسه قرينة على التَّقِيَّة حتى يقال بعدم حجتيته فى قبال أجمع

الدلالى الموجود بين طائفتى ألمانعة والمرخصة وهو الحمل على الكراهة مؤيداً بجملتى
لا أحب ومكروه كما صدر عن صاحب مصباح ألقبه (قد ه) بل جعلنا فهم المشهور مؤيداً
لما استكشفناه من القرائن الدالة على التقيّة ومعه لا تصل التوبة الى أجمع الدلالى من
ناحية الهيئته بالحمل على الكراهة أو الترجيح السندى للمرخصة فضلاً عن عدم شاهد
للجمع المزبور لعدم ظهور لا أحب ومكروه فى الأخبار فى الكراهة المصطلحة بين الفقهاء
(رضوان الله عليهم) بل ملائمة مع الحرمة وفضلاً عن وجود الشاهد على خلافه لكون
فاسد فى الموثقة كالنصّ فى البطلان المنافى مع الكراهة وعدم ترجيح لسند المرخصة على
المانعة لما عرفت من عدم كون هذه الموثقة أقل مرتبة من الصّححة مضافاً الى ما عرفت
من أن لسان الوضع أب عن الحمل على الكراهة فتأمل و أما السّمور والفنك والحواصل
فقد اختلف الأصحاب فى استثنائها حيث استثنى الصدوق السّمور والفنك والشيخ وكاشف
الغمام (قد هما) خصوص الفنك وبعضهم الحواصل لكن المشهور عدم استثنائها وكيف
كان فلا ينبغى الأرتباب فى عدم جواز الصلوة فى السّمور لأنّ الأخبار المرخصة الواردة فيه
بعضها عام لمطلق الحيوان كصحيحى على بن يقطين وألريان بن الصلت المتقدّمين فى
الطائفة الأولى من أخبار الباب الظاهرين فى جواز لبس مطلق الحيوانى مطلقاً بالتقييد
له بحال الصلوة وإطلاق هذين قابل للتقييد بالنسبة إلى حال الصلوة بموثق ابن بكير
التامّ فى المنع الصلوتى فى مطلق ما لا يؤكل لحمه وكصحيح الحلبي المتقدّم فى
الطائفة الثانية من تلك الأخبار الظاهر فى جواز الصلوة فى مطلق الحيوانى ولو كان
مما لا يؤكل لحمه وإطلاق هذا الصّحيح غير قابل للأخذ إذا مقتضاه إبطال مانعيه ما لا يؤكل
لحمه وهو خلاف ضرورة مذهب الشيعة فمن العجيب جعل المصنّف (قد ه) فى المعبر
صحيحى الحلبي وابن يقطين عمدة أدلّة الباب وتزد يده فى حكم ما عدا السنجاب والخز
لأجل أقوائيه طريقهما عن مثل الموثقة مع أنّ الموثق قابل لتقييد إطلاق الصّحيح كبرويصا
كما أنّ مقتضى الصّناعة من جهة مخالفة مضمون صحيح الحلبي مع ضرورة مذهب الشيعة

رفع اليد عنه وحمله على التَّقِيَّةِ فلا يبقى وجه لتقديم هذين الصَّحِيحِينَ على سائر الأدلَّةِ
ولذا قال في الجواهر بَانَ تجويز المحقِّق (قده) العمل بهذه الأخبار لعلَّه هو الَّذِي
أوقع الأصحاب في الوسوسة من جهة حكم هذه الحيوانات، وبعضها مقيد بصورة التَّذَكِيَّةِ
كخبر علي بن جعفر المتقدِّم في السَّنَجَابِ المُشْتَمَلِ على قوله (ع) لا يلبس ولا يصلِّي فيه
إلاَّ أن يكون ذكياً وقد عرفت كون هذا الشَّرْطِ موهناً لجهة صدق الرواية، وبعضها مقيد بحال
الاضطرار كمكاتبة ابن عيسى آتية فليس هناك خبر صحيح يدلُّ على إستثناء السَّمُورِ
مطلقاً من كبرئ مانعية ما لا يؤكل لحمه فيكون مقتضى عموم الموثقة وغيرها من الأخبار المانعة
عن الصَّلوة فيما لا يؤكل لحمه وخصوص صحيح سعد بن سعد الأشعري المتقدِّم في
الطائفة الخامسة من أخبار الباب المُشْتَمَلِ على النَّهْيِ عن جلود السَّمُورِ مطلقاً وصحيح أبي
علي بن راشد قال قلت لابن جعفر (ع) ما تقول في الفراءِ أَيُّ شَيْءٍ يصلِّي فيه قال أَيُّ الفراءِ
قلت الفَنَكُ والسَّنَجَابُ والسَّمُورُ قال فصلَّ في الفَنَكِ والسَّنَجَابِ وأما السَّمُورُ فلا تصلَّ فيه
ألحديث، عدم جواز الصَّلوة في شَيْءٍ من أجزاءه وأما الفَنَكُ فقد ادَّعى في كشف اللثام أنَّه
ليس لاستثنائه معارض في الأخبار لكنَّ الحقَّ خلافه لأنَّ الأخبار المرخَّصة في الصَّلوة فيه
بعضها ضعيف السَّنَدِ كخبر يحيى بن أبي عمران المتقدِّم في أوائل المسئلة الضَّعِيفِ
بيحيى وخبر الوليد بن أبان قال قلت للرِّضَا (ع) أصلِّي في الفَنَكِ والسَّنَجَابِ قال نعم
الضعيف بالوليد وبعضها صحيح السَّنَدِ كصحيح أبي علي بن راشد المتقدِّم آنفاً مقتضى
هذا الصحيح هو إستثناء الفَنَكِ عن كبرئ المنع وما في الجواهر من إمكان معارضته بخبر
بشير بن بشار قال سئلته عن الصَّلوة في الفَنَكِ والفراءِ والسَّنَجَابِ والسَّمُورِ والحواصل
الَّتِي تصاد ببلاد الشُّركِ أو بلاد الإسلام أن أصلِّي فيه لغير تقِيَّةٍ قال فقال صلَّ في
السَّنَجَابِ والحواصل الخوارزمية ولا تصلَّ في الثَّعالبِ ولا السَّمُورِ بدعوى أن السُّكُوتَ
عن بيان حكم الفَنَكِ جوازاً أو منعاً لكونه سكوتاً في مقام البيان يدلُّ على المنوعية فيمكن
تقريبه بأن يقال إنَّ السُّكُوتَ عن حكم الفَنَكِ من أمارات التقِيَّةِ كما أنَّ تجويز الصَّلوة في

الحواصل التي تصاد ببلاد الشرك من أماراتها أيضًا إذ من المعلوم أن تقييد الصيد بكونه في بلاد الشرك ناظر إلى عدم إحراز التسمية حين الصيد فيدخل في الميتة التي لا ريب لدى الخاصة في عدم جواز الصلوة في شيء منها ولو في شسع ومع ذلك أطلق الامام (ع) الترخيص في الصلوة فيه في الجواب ولم يقيد به بخصوص ما يصاد ببلاد الاسلام نعم الرواية ضعيفة السنن ببشيرين بشار فلا يمكن جعلها معارضة لصحيح أبي على بن راشد الدال على جواز الصلوة في الفنك نعم هنا رواية أخرى تصلح لمعارضته هي مكاتبة محمد بن على بن عيسى الصحيحة قال كتبت إلى الشيخ يعني الهادي (ع) أسئله عن الصلوة في الوبر أي أصنافه أصلح فاجاب لا أحب الصلوة في شيء منه قال فرددت إليه الجواب إننا مع قوم في تقييد بلادنا بلاد لا يمكن أحدًا أن يسافر فيها ولا وبر ولا يأمن على نفسه إن هو نزع وبره وليس يمكن للناس ما يمكن للأئمة فما الذي ترى أن نعمل به في هذا الباب قال فرجع الجواب إلى تلبس الفنك والسّمور والتعبير عن الامام (ع) بالشيخ أو العبد الصالح أو العالم ونحوها من باب التقييد غير عزيز في السنة الرواة كما يشهد به التتبع كما أنّ إسناده الامام (ع) أحكم إلى نفسه في مقام الجواب تقييدًا أيضًا كثير في الاخبار فحمل لا أحب الصلوة في شيء منه على الكراهة كما صنعه بعضهم في غير محله إذ مضافًا إلى عدم ظهور لا أحب في نفسه في الكراهة بل في الأعم منها ومن الحرمة يكون فهم الراوي المنع قرينة عليه بل الحكم الكراهي لا يحتاج إلى هذا الاصرار في السّؤال والتقييد بالاضطرار فيه، وكيف كان فيفهم من هذه الرواية مانعية الصلوة فيما لا يؤكل لحمه وقول السائل إننا مع قوم في تقييد إلى قوله ليس يمكن للناس ما يمكن للأئمة يستفاد منه أمران أحدهما إبتلائهم بالتقييد وإضطرارهم بالصلوة فيما لا يؤكل من هذه الجهة ثانيهما إبتلائهم بالبرودة وإضطرارهم بلبس الوبر من هذه الجهة فلمورد السّؤال قيدان لكل منهما عقد السلب ينفي غيره فانطبق الترخيص في لبس الفنك والسّمور في الجواب على مورد السّؤال منضًا إلى كبرى مانعية ما لا يؤكل في الصدر يوجب ظهور الرواية

من حيث المجموع في إختصاص إستثناء الصلوة في الفئك والسّمور عن كبرى مانعته ما لا يؤكل
بمورد الاضطرار بلبسها وبمورد التقيّة فحمل الرواية على مورد الاختيار بدعوى أنّ المنع
لو كان من جهة الاضطرار لوجب الصلوة حينئذ عرياناً فالترخيص في الصلوة في الفئك و
السّمور وعدم الأمر بالصلوة عرياناً يكشف عن عدم المانع خلاف ظاهر موردها مضافاً إلى
ما قلناه في كتاب الظّهارة من التخيير بين اللبس والصلوة عرياناً في موارد الاضطرار وعدم
تعيّن الصلوة عرياناً فان جعلنا هذه الرواية لاشتغالها على هذه الإخصوصيات موهنته
لجهة صدور الأخبار المرخّصة في الصلوة فيما لا يؤكل عدى أخبار الخبز التي ليست فيها
أمارّة التقيّة كما هو الأوفق بالصناعة فعارضتها مع الصحيح الغزير الظاهر في إستثناء
الفئك بل حكومتها عليه واضحة وإلا فلا شبهة في تقييدها بإطلاق ذلك الاستثناء بمورد
الاضطرار وأياً ما كان لا يثبت لاستثناء الفئك أيضاً خبر صحيح خال عن المعارض فيبقى
تحت إطلاق موثق إبن بكير المقتضى للمانعته وأما الحواصل فالحق عدم جواز الصلوة فيها
أيضاً لانحصار الأخبار المرخّصة في الصلوة فيها في إثنين أو ثلاثة أحدّها خبر بشير بن
بشار المتقدم الذي عرفت ضعفه سنداً وجهته ثانياً خبر عبد الرحمن بن إبن الحجاج المتقدم
في حكم الثعلب بناءً على نسخة الخوارزمية بدل الجزر وقد عرفت ضعفه سنداً وإضطرابه
متناً ثالثها ما عن الخرائج من توقيع الناجية المقدسة لآحمد بن أبي روح وسئلت ما يحل
أن يصلى فيه من السّمور والسّنجاب والفئك والدلق والحواصل فأما السّمور
والثعلب فحرام عليك وعلى غيرك الصلوة فيه ويحل لك جلود المأكول من اللحم إنذا لم
يكن فيه غيره وإن لم يكن لك ما يصلى فيه فالحوصل جائز لك أن تصلى فيه أما السّد فاسناد
كتاب الخرائج إلى مؤلفه السّقطب الزّاوندي كوثاقة المؤلّف معلوم لكن أحمد بن أبي روح
غير معلوم الحال وأما الدلالة فمورد السّئوال كما يظهر من جملة وسئلت إلى والحواصل
هو جواز الصلوة في وبر مطلق ما لا يؤكل لحمه كالمذكورات وغيرها فالإقتصار في مقام
الجواب عن ذلك على المنع عن الصلوة في السّمور والثعلب بقوله (ع) فأما السّمور

والتعالف فحرام عليك وعلى غيرك الصلوة فيه وإهمال حكم الباقي ثم إلقاء كبرى جواز الصلوة في مأكول اللحم بقوله (ع) ويحل لك جلود الماكول من اللحم ثم تقييد الجواز بعدم اختلاط مأكول اللحم بغيره بقوله (ع) إذا لم يكن فيه غيره مع أن هذا الجواب غير مناسب لمورد السؤال ثم حصر جواز الصلوة في الأحوال بمورد الاضطرار بقوله (ع) وإن لم يكن لك الخ يكشف عن عدم حرمة الإمام (ع) لبيان الحكم الواقعي بل يوهن جهتها الصدور لجميع أخبار المستثنيات فيما لا يؤكل لحمه عدى الخنزير الذي عرفت وجود أماره عدم التقييد في أخباره فتلخص أنه ليس لنا دليل معتبر خال عن المحذور بالنسبة إلى ما عدى الخنزير من المستثنيات فيبقى الجميع تحت عموم موثق ابن بكير تفصيل لولاشته اللباس بين كونه مالا يؤكل لحمه أو غيره بالشبهة الموضوعية ككونه من الأرنب أو الغنم أو الحكمية كالمتولد من الجوانين أو السنجاب لو فرض الشك في إستثنائه عن كبرى المنع فهل تصح الصلوة فيه أم لا ثم الجواز على القول به هل هو واقعي أم ظاهري قولان المشهور بينهما أقدماء بحيث كاد أن يكون إجماعاً بل ادعى عليه عدم الخلاف في الجواهر هو الفساد المشهور بين المتأخرين إلا من شدّ بحيث كاد يستقر عليه رأيهم هو الصحة وقد اختلفوا ذلك على ما نعتية غير المأكول عن صحة الصلوة أو شرطية المأكول لها فعلى القول باستفادتها المانع من الأدلة تصح الصلوة في المشكوك وعلى القول باستفادتها الشرطية منها لا تصح وقد عرفت سابقاً أن المستفاد من الأدلة هو المانع إذ الظاهر من تعليق الفساد الذي يكون كالنص في البطلان على وقوع الصلوة فيما لا يؤكل لحمه في موثق ابن بكير مانعية مالا يؤكل عن صحة الصلوة وجود جهة مقتضية للمنع في ذات هذا النوع من الحيوان منافية مع ذهاب العبد في حضور الرب وإن جملة لا تقبل تلك الصلوة حتى يصلى في غيره مما أحل الله أكله في الوثيقة لكونها متفرعة على الفساد وغاية له لا ينعقد لها ظهور في التأسيس وبيان شرطية ما يؤكل لصحة الصلوة شيئاً مع كون جعل هذه الشرطية بعد جعل مانعية مالا يؤكل لغواً ودعوى إمكان التحفظ على ظهور هذه الجملة في التأسيس

مع الالتزام بما نعيه ما لا يؤكل بحملها على بيان حكم صورة الشك أو النسيان وأن إعادة الصلوة المأثمة بها في المشكوك أو مع نسيان كونه مقالاً يؤكل واجبة فيقيد به إطلاقاً لاتعاد بالنسبة إلى هذه الصورة مدفوعة أولاً بأن تفرغ هذه الجملة على كلمة فاسد ولا سيما مع كونها مدخول كلمة حتى الظاهرة في الغائية التي هي طبعاً عقلية يمنع عن انعقاد ظهور لها في التأسيس و ثانياً بأن حملها على حكم صورة طروء الشك والنسيان إرتكاب خلاف الظاهر بلا قرينة كما أن جملة إذا كان مما يؤكل لحمه في خبر البطاني المتقدم أيضاً لا ظهور لها في الشرطية ضرورة سوقها لبيان حكم آخرهو دفع توهم السائل كفاية الذبح بالحديد في صحة الصلوة في مطلق الحيوانى وإختصاص المانعية بالميتة إستظهاراً ذلك من إستثناء المذكور في قوله (ع) اتصل فيها إلا ما كان منه ذكياً فبين الأمام (ع) عدم كفاية مجرد الذبح للصحة هذا مضافاً إلى ضعف السند ومن ذلك يعلم حال التمسك للشرطية بجملة إلبس منها ما أكل وضمن في خبر أبي تمامة المتقدم بدعوى أن الظاهر من ضمن شرطية التذكية بضمان البايع ومن جملة أكل شرطية مأكول اللحمية في ذلك إذ مضافاً إلى ضعف السند يكون مسوقاً لبيان حكم اللبس بما هو لا لبيان حكم الصلوة فيه نعم نسب إلى بعض (٢) المحققين (قده) لزوم إرجاع الأدلة الظاهرة في المانعية إلى الشرطية بمعونة قرينة عقلية هي أن لا يؤكل الذي هو عنوان عدمي قد أخذ موضوعاً في الأدلة للنهي عن الصلوة الذي هو أيضاً عدمي وحيث أن الأمر العدمي لا يعقل أن يكون مستنداً إلى أمر عدمي فلا بد من إرجاع النهي إلى شرطية الأمر الوجودي الذي هو الماكولية وربما يجاب عنه بان نقيض نقيض الشيء وإن كان عين وجود ذلك الشيء ضرورة أن نقيض كل شيء رفعه فرفع عدم الشيء عبارة عن إثبات وجوده لكن هذه الكبرى غير منطبقة على المقام لأن إثبات حكم لموضوع لا يثبت نقيض ذلك الحكم لما يقابل ذلك الموضوع (١) المذكور ما لم يقع في مأكول اللحم للصحة وعدم إختصاص المانعية بالميتة بل كون ما لا يؤكل

(٢) هو الميرزا حبيب الله أ لرشتي (قده) .

فقوله لا تكرم من ليس بعالم لا يدل على وجوب إكرام من هو عالم ففي المقام عدم جواز الصلوة فيما لا يؤكل لا يدل على جوازها فيما يؤكل لكنّ الأنصاف عدم إنطباق هذا الجواب على هذا الاستدلال لأنّ المستدل لم يدع دلالة نقيض حكم لنقيض موضوع على ذلك الأحكم لنقيض هذا الموضوع حتى يجب بعدم إنطباقه على المورد وإنما ادعى قرينية إستحالة ترتب العدم على العدم على شرطية الأمر الوجودي المستفاد من الأدلة وهو المأكولية فالاولى أن يجب عنه أولاً بان حرمة الأكل ليست عبارة عن عدم الحلية بل هي بنفسها حكم وجودي مجعول ولذا تكون من الأحكام الخمسة المتضادة كما يدل عليه جملة وحرم عليك أكله في الموثقة فهو حكم وجودي متعلق بموضوع وجودي أعني أكل اللحم وثانياً بان الموضوع للمنع الصلوتي هو معنون مالا يؤكل لأنّ مامشيرة إلى ذات الحيوان فالمانع في الحقيقة هو الحيوان الذي يحرم أكله وحرمة الأكل جهة تعليلية للمانعية أو كاشفة عنها كما يشهد بذلك التعليلات مثل لأنّ أكثرها مسوخ أو أنّه دابة لا تأكل اللحم وغيرها فانها كاشفة عن كون المانع ذات الحيوان فحرمة الأكل بما هي أجنبية عن جهة المنع بل جهة المنع كامنة في ذات الحيوان وبالجملة فلا ينبغي الأرتياب بحسب ظواهر الأدلة في مانعية مالا يؤكل لا شرطية ما يؤكل وكيف كان فقد إستدلوا لصحة الصلوة في المشكوك تارة بالأدلة الاجتهادية وأخرى بالاصول العقلية أمّا الأدلة الاجتهادية فلم فيها طرق عديدة ربما أنها بعضهم إلى عشرة ونحن نقتصر على ذكر عددها فمنها إختصاص المانعية في خصوص المقام بالمعلومة دون المشكوك وقد نسب ذلك إلى المحقق القمي (قدّه) ولعلّ نظره (قدّه) إلى صحيح البصري الآتي وكيف كان ففيه أنّه لا خصوصية للمانعية في المقام من بين سائر الموانع بل الظاهر من إسناد المنع إلى مالا يؤكل كغيره من الموانع كونه بوجوده الواقعي مانعاً لا بوصف المعلومية والحاصل أنّ مقتضى إطلاق دليل المنع وعدم تقييد مرده بشيء من وصفي العلم والجهل عموم المانعية بالنسبة إلى العالم والجاهل ومنها إختصاص متعلقات الخطابات بالمعلومة وفيه أنّه لو أريد بذلك وضع

سئلت أبا عبد الله (ع) عن الرجل يصلي وفي ثوبه عذرة من إنسان أو سئور أو كلب أيعيد صلوته قال إن كان لم يعلم فلا يعيد بدعوى أن السئور والكلب مالا يؤكل الذي نهى عن الصلوة في زوته وبوله وكل شيء منه في موثق ابن بكير فلو كانت المانعية مطلقة وجبب إعادة للجاهل بعد ما علم بها فنفي وجوب إعادة في صورة الجاهل في الصحيح يكشف عن إختصاص المانع بصورة العلم، وفيه أن الظاهر من عدم علم المصلي عدم التفاته حين الشروع في الصلوة بوقوع صلوته فيما لا يؤكل فلا يكون ناظراً إلى تقييد المانع بالعلم بل إلى صورة إعتقاد الخلاف أو النسيان ولا يشمل مورد الجاهل بالحكم قطعاً لأن الظاهر من لم يعلم أنه لم يعلم وقوع الصلوة فيما لا يؤكل لا أنه لم يعلم بحكمه والحكم بعدم إعادة وإن كان مرجعه إلى التقييد لا الاكتفاء بالناقض بدلاً عن التام إلا أن مورد النسيان والغفلة لا مطلقاً وقد إستدل صاحب المستند (قده) بأمور أخر منها أدلة السوق وأيد حيث تدل على جواز الصلوة فيما أخذ من سوق المسلم ويده مع أنه مشكوك الماكولية وغيرها ضرورة إختلاط الماكول بغيره في السوق فذلك يكشف عن إختصاص المانع بصورة العلم وإلا كان اللزوم عدم الترخيص في الصلوة فيما أخذ من السوق مطلقاً، وفيه أن أدلة السوق وأيد ناظرة إلى أمارية سوق المسلم ويده لاجراز التذكية فلاربط لها بعنوان الماكول وغيره كي يستفاد منها إختصاص المانع بصورة العلم ومنها أدلة الستر ففى الصلوة حيث تدل بالعموم على وجوب الستر في الصلوة وقد خرج من هذا العموم خصوص نوع غير الماكول بدليل منفصل ومقتضى القاعدة في التخصيص بالمنفصل خروج الإختصاص المعلوم دون غيره فما علم كونه غير الماكول من جنس الستر خارج عن عموم وجوب الستر وأما معلوم الماكولية أو مشكوكها فهو داخل تحت العموم وفيه أن الحق كما سيأتى في محله كون كشف العورة مانعاً عن صحة الصلوة لا كون استرها شرطاً فيها وعلى فرض الشرطية فالشرط إنما هو الستر بالمعنى الاسم المصدرى أعنى النتيجة بائى سائر حصل وعليه فادلة الستر ناظرة إلى لزوم تحقق هذه النتيجة فليس لها إطلاق من جهة كفيته ما تحقق

به من الماكوليّة وغيرها حتى يقيّد بأدلة غير الماكول وتصل التوبة إلى أنّ الخارج
بالمخصّص المنفصل هل هو معلوم الخاصّة أو مشكوكها أيضاً وعلى فرض وصول التوبة إلى
ذلك فلا ريب في أنّ الخارج من العموم هو الخاصّ بوجوده الواقعي سواءً في المخصّص
المتّصل أو المنفصل ضرورة تعلّق التخصيص في المقامين بنفس وجود الخاصّ بلا تقييده
بشيء من العلم والأجهل ويحتمل أن يكون مسلكه (قده) في باب العامّ والخاصّ كسر
حجّة ظهور العام بسبب التخصيص لا أصل ظهوره في العموم وإختصاص كسر الحجّة
بمعلوم الخاصّة دون مشكوكها أو يكون مسلكه في ذلك جواز التمسك بالعامّ في الشبهات
المصدقية وإن كان خلاف بعض تصريحاته (قده) في ذلك وكيف كان فكلا المسلكين
فاسدان لما بيّنا في الأصول من كسر أصل ظهور العام بالتخصيص دون حجّته ومن عدم
جواز التمسك بالعامّ في الشبهات المصدقية إذا كان ما خرج عن تحت العموم مع ما بقي
نوعين متباينين بحسب الخارج ولو بلحاظ الموضوعيّة للاحكام الشرعيّة كنوعى الماكول وغيره
في المقام ومنها أخبار استثناء الخبز بضميمة ما دلّ على عدم جواز الصلوة في المغشوش بوبر
الأرانب إذ المانعّة مقصورة بمعلوم المغشوشيّة بمقتضى أدلته فنعدّى إلى المشكوك
كونه من وبر الأرانب أو غيرها بضميمة عدم القول بالفصل وفيه مضافاً إلى ما ذكر أنّ العامّ
الذي يكون مرجعاً حينئذ هو عموم المنع المستفاد من موثّق ابن بكير ولا ربط لاخبار الخبز
بالشبهات الموضوعيّة لوبر غيرم فتلخص أنّ الأدلة الأجهادية قاصرة عن إثبات صحّة الصلوة
في المشكوك وأما الأصول العمليّة فالقائلون بالاحتياط يتمسكون بقاعدة الاشتغال من
جهة التزامهم بشرطيّة الماكول في صحّة الصلوة بخلاف القائلين بالجواز فيتمسكون بالبرائة
من جهة التزامهم بمانعيّة غير الماكول نعم ربما يتوهم إمكان التمسك بالاشتغال على القول
بالمانعيّة أيضاً لكنك ستعرف فسادها فاعلم أنّ العلامة (قده) إستدل لعدم جواز الصلوة
في المشكوك بأنّ السّر بما يوءكل لحمه شرط في الصلوة فالشك في الماكوليّة وعدمها شك
في الشرط والشك في الشرط شك في المشروط فلا بدّ من إحرازه بالاحتياط بمقتضى قاعدة

الأشغال، وفيه ان ما يؤكل لحمه على القول بشرطيته ليس قيداً للسائر بل هو شرط فى صحة الصلوة لأن الظاهر من قوله (ع) فى مؤثق ابن بكير حتى يصلّى فى غيره مما أحلّ السّله أكله عليهذا القول إنّما هو شرطية وقوع الصلوة فى مأكول اللحم للصحة لا قيدية مأكول اللحم للسّتر الصلوتى مضافاً إلى إبتناء هذا الاستدلال على إستظهار الشرطية من الأدلة وقد عرفت ظهورها فى المانعية فهذا الاستدلال ساقط من رأسه نعم بناءً على توهم الشرطية يختلف مقتضى القاعدة لإشغالاً وبراءةً حسب إختلاف كيفية الشرطية فان قلنا بان شرط صحة الصلوة هو الماكولية المطلقة سواء كان اللباس حيوانياً أو غيره كالقطن والكتان وغيرهما فمقتضى القاعدة هو الأشغال فى جميع الشبهات المصادقية سواء أحرزنا كون اللباس حيوانياً وشككنا فى كونه من نوع الماكول أو غيره أم شككنا فى أصل كون اللباس حيوانياً ام غيره ضرورة عدم إحراز ما هو الشرط فى صحة الصلوة أى الماكولية فى الجميع فلا بد من إحرازه بالاحتياط وإن قلنا بان الشرط هو الماكولية المقيدة على نحو القضية الحينية بمعنى أنّ اللباس على تقدير كونه حيوانياً يشترط أن يكون مأكول اللحم بنحو ضيق فم الركبة أى أوجدنا ضيق ألفم فتوهم فساد الشرطية المقيدة فى الماكولية ضرورة أنّ الشرط لا بدّ وان يكون له وجود إستقلالى عن المشروط قابل الأنفكاك عنه خارجاً حتى يكون إيجاده تحت إختيار المكلف و يصحّ جعله ممّا يطالب به كما فى العدالة بالنسبة إلى وجوب إكرام العالم فلو لم يكن للشرط وجود إستقلالى نظير الماكولية للحيوان حيث لا يوجد فى الخارج حيوان غير واجد للماكولية يمكن إيجادها فيه بل الحيوان بحسب ذاته إمّا مأكول اللحم أو غيره فحيث أنّ إيجاده فى المشروط ليس بيد المكلف فلامعنى لجعله شرطاً فيه مدفوع بعدم إحصار الشرط بذلك بل من أقسامه ما يكون كيفية خاصة لفعل يمكن إيجاده بتلك الكيفية كما يمكن إيجاده بكيفية أخرى نظير ضيق ألفم وسعته بالنسبة إلى الركبة فانهما كفتان لها وإيجادها باحدى الكيفيتين يكون بيد المكلف وتحت إختياره فيصحّ عرفاً فى مثله إشتراط إحدى الكيفيتين فى ذلك الفعل ومعنى ذلك ألا اشتراط إيجاد الفعل

بتلك الكيفية الخاصة والمأكوليّة بالنسبة إلى الحيوانيّ من هذا القبيل فمعنى شرطيّتهما فيه ايقاع الصلوة على تقدير كون اللباس حيوانياً فيما يكون من نوع مأكول اللحم وبالجملة فعلى القول بالشرطيّة العقيدة بالمعنى المزبور يفصل في الشبهات المصداقية بين ما إذا كان الشك في أنّ اللباس المعلوم كونه حيوانياً هل هو من نوع المأكول أو غيره فمقتضى القاعدة فيه الاشتغال لعدم إحراز الشرط أحياناً وبين ما إذا كان الشك في أنّ اللباس هل هو من الحيوانيّ أم لا فمقتضى القاعدة فيه البرائة ضرورة عدم إحراز ما هو بمنزلة الموضوع لهذا الشرط أحياناً أعني أصل الحيوانيّة إذا وزان الحيوانيّة والمأكوليّة على هذا القول وزان الموضوع والحكم فكما أنّ مع الشك في تحقق الموضوع يجرى البرائة عن الحكم ولا مجرى للاشتغال في مثله كذلك مع الشك في تحقق الحيوانيّ يجرى البرائة عن شرطيّة المأكوليّة ولا مجرى فيه للاشتغال فقضيّة الشرط حينئذٍ من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع وربما يتوهم أنّ مقتضى القاعدة لدى الشك في أصل الحيوانيّة هو البرائة مطلقة حتى على القول بالشرطيّة المطلقة دون الحيثيّة بزعم أنّ الحيوانيّة عليها القول أيضاً بمنزلة الموضوع للشرط فمع الشك فيها يجرى البرائة دون الاشتغال وربما يجاب عنه بأن متعلق الحكم إذا كانت له إضافة إلى موضوع خارجي فلا بد من تحصيل ذلك الموضوع تحقيقاً للإضافة المأخوذة في متعلق الحكم وحيث أنّ إضافة الصلوة إلى المأكوليّة شرطاً والمأكوليّة وجودها وجودها في الموضوع أي الحيوان بلا استقلال لها بالوجود فلا بد من إحراز كون اللباس حيوانياً وأنّ حيوانه مأكول اللحم لاحراز الإضافة المعتبرة في الصلوة أعني ربطها بما يؤكل لحمه أقول بتحقيق المقام موقوف على بيان ضابط الإضافة التي يجسبها تحصيلها على المكلف في عالم الأمتثال فنقول إنّ فعل المكلف الذي يكون متعلق الحكم الشرعي تارة ليس له تعلق بموضوع خارجي أصلاً بل هو مستقل في الوجود كالفرائض والكذب والغيبة ونحوها وأخرى يكون له تعلق بموضوع خاص خارجي كاستقبال القبلة فإن القبلة أي الكعبة عين خاص خارجي يجب إضافة الفعل الصادر من المكلف إليه وهو

معنى الاستقبال إليه وثالثه يكون له تعلق بموضوع خارجي لكن لا يفرد خاص بل بفسرد بدلى كالتوضى بالماء أو عتق الرقبة إذ يكفي فى تحقق التوضى إضافة الغسل والمسح إلى صرف وجود الماء وفى تحقق العتق إضافته إلى صرف وجود الرقبة ورابعة يكون له تعلق بموضوع خارجي على سبيل الإطلاق كإكرام العلماء فتتعدد الأضافة حسب تعدد أفراد ذلك الموضوع كالعالم أما القسم الأول فلا ريب فى عدم وجوب شئ على المكلف فيه عدى إيجاد ذلك الفعل وأما باقى الأقسام فقد يتوهم وجوب تحصيل الأضافة فيها ما عتداً الأخير بدعوى إنعقاد ظهور ثانوى لمثله فى عدم دخل إضافة الأكرام إلى العالم مثلاً فى متعلق الحكم فلا يجب تحصيلها فى سبيل إمتثال الحكم المتعلق بذلك الفعل المضاف فوجوب إحرار القبلة والماء والرقبة للاستقبال والتوضى والعتق على طبق القاعدة لكنه توهّم فاسد بل المدار فى لزوم تحصيل الأضافة بحسب عالم الثبوت على كون الموضوع الخارجى الذى للفعل تعلق به موجداً لخصوصية فى الفعل دخيلة فى قوامه مأخوذة لا محالة فى متعلق الحكم وإن شئت قلت كون إضافة الفعل إلى ذلك الموضوع دخيلة فى قوامه أما خارجاً كالماء بالنسبة إلى الغسل أو شرعاً كالاستقبال بالنسبة إلى الصلوة ففى القسم الأول لو لم يذكر الموضوع فى لسان الدليل قيداً لمتعلق الحكم بنحو الأضافة يفهم ذلك من نفس تعلق الحكم بذلك الفعل كما فى قوله تعالى إغسلوا وجوهكم وأيديكم حيث يفهم منه لزوم تحصيل الماء لتوقف صدق مفهوم الغسل عليه وهكذا الحال فى العتق إذ الأضافة إلى الرقبة محققة لمفهومه فوزان الشرط فى مثله وزان المحصلات للعناوين البسيطة وأما القسم الثانى فحيث أخذ تقيد الصلوة بالاستقبال فى المأمور به يكون حال المواجهة نحو الكعبة كحال تحصيل الماء بعينه فى كونها دخيلة فى أصل تحقق المأمور به أعنى الصلوة التى تعلق بها الوجوب وأما الموضوع الذى ليس محصلاً للخصوصية المأخوذة فى ناحية المتعلق خارجاً أو تعبداً بل كان ظرفاً لورود المتعلق عليه كالعالم فى مثال أكرم العالم فليست الأضافة الحاصلة من تعلق الأكرام به مطلوبة من المكلف بما هى قيداً للمتعلق بل

هي حاصلة قهراً بعد تنجُّز الخطاب بالاكرام وامتثال هذا الخطاب من المكلف فليست تلك الاضافة واجبة حتى يجب تحصيل مقدمتها وهي الموضوع الذي يرد عليه الاكرام وحينئذٍ إذا شكنا في أنّ هذا عالم أم لا يرجع شكنا إلى أنّه يجب علينا ايراد الاكرام عليه أم لا وهذا كما ترى شك في الحكم فيكون مجرى البرائة فافهم و اغتتم وبالجملة لما كان الموضوع في هذا القسم ظرفاً لورود الفعل عليه يكون تحصيل الاضافة في مثله خارجاً عن عهدة المكلف لعدم دخله عرفاً في امتثال المتعلق بل كلما حصل ذلك الموضوع خارجاً وجب على المكلف اضافة الفعل إليه و ايقاعه عليه نعم لو أخذت الاضافة في مثله في متعلق الحكم في لسان الدليل نظير يجب عليك اكرام عالم بنحو الاضافة يكون تحصيلها في عهدة المكلف و أما بدون ذلك كما في أكرم العلماء فلا ندعوى أنه لولا الظهور الثاني في عدم وجوب تحصيل العالم في مثله لقلنا به ضعيفة هذا بحسب عالم الثبوت و أما بحسب عالم الاثبات و لسان الأدلة فما يكون قيداً للمركب يكون غالباً من قبيل الأول و ما يكون غالباً من قبيل الثاني فالأولى كولية بناءً على الشرطية المطلقة تكون من قبيل الأول إذ لها تعلق بموضوع خارجي هو وجود اللباس حيوانياً كان أم غيره فوزان الشك فيها في جميع الشبهات المصادقية و لو كانت من جهة الشك في أصل الحيوانية وزان الشك في المحصلات بالنسبة إلى العناوين البسيطة فيكون مجرى الاشتغال لا البرائة لكن بعد ما عرفت من استظهار المانع عن الأدلة دون الشرطية تكون قضية اختلاف مقتضى القاعدة براءة و اشتغالا باختلاف كيفية الشرطية سالبة بانتفاء الموضوع فالمهم بيان مقتضى الاصول العملية بناءً على المانعيه بعد ما عرفت من انحصار دليل جواز الصلوة في المشكوك فيها وعدم دليل اجتهاد يقتضي الجواز أو عدمه فنقول إنّ الاصول العملية التي يمكن الاستدلال بها للجواز ثلاثة أصالة البرائة و الاستصحاب و أصالة الحلّ أما البرائة فقد إبتنى بعض الأساطين جريانها في كلّ مورد أعم من الشبهات الوجوبية و التحريمية على أمرين أحدهما إنحلالية الكبرى ثانيهما كون المورد من قبيل الدوران بين الأقل و الأكثر (١) يكون من الموانع

وحاصل ما أفاده في لباس مشكوكه أن متعلق الحكم الشرعي أعني فعل المكلف تارة ليس له تعلق بموضوع خارجي أصلاً نظير التكلّم والغيبة والقراءة ونحوها وحينئذ يكون المطالب به نفس الفعل بما هو غاية الأمر أنّ الفعل قد يكون توليدياً ومن قبيل الأحرار بالقياس إلى الألقاء في النار بمعنى كون الفعل محصلاً لعنوان بسبب نظير الظاهر الحاصل من سبب خاص كالوضوء أو الغسل وفي مثله يكون متعلق التكاليف معلوماً وكذا هوية الفعل الصادر من المكلف لكونه فعلاً اختيارياً له معلوماً حاله بلاشك للمكلف في شيء من الأمرين أعني ما هو متعلق التكاليف وهويته ما هو الصادر منه فليست له شبهة مصداقية فالشك إنّما هو في مرحلة إمتثال التكاليف وسقوطه لا في مرحلة تعلقه وثبوته وقد يكون مباشراً ولو بالآلة كما في القراءة والتكلم والكذب ومتعلق التكاليف في مثله أيضاً وجوبياً كان كقراءة الفاتحة أو تحريمياً كالكذب يكون معلوماً والشك إنّما هو في تحققه في الخارج فالشك فيه كسابقه يكون في مرحلة إمتثال التكاليف وسقوطه لا في مرحلة تعلقه وثبوته فيكون مجرى الاشتغال وأخرى يكون له تعلق بموضوع خارجي وهذا على أنحاء ثلاثة بالأول أن يكون له تعلق بموضوع خاص خارجي نظير إستقبال القبلة الواجب في الصلوة أو إستدبارها بالحرام حال التخلي أو الوقوف بعرفات الواجب في الحج وفي مثله يكون وزان لإضافة متعلق التكاليف إلى الموضوع الخارجي كإضافة الأستقبال إلى الكعبة أو الوقوف إلى العرفات وزان المحصّلات ومقتضى القاعدة في المحصّلات ولو كانت شرعية هو الاشتغال لا البرائة نعم يسقط التكاليف بالعجز عن الأمتثال فلو شك في مقدار الوقوف بالعرفات^(١) وأنه ساعة أو ساعتان فحيث أنّ عنوان الوقوف الواجب معلوم وحصوله في الخارج بالاقول مشكوك فلا بد بمقتضى اشتغال الذمّة بالوقوف من إتيان الأكثر إمتثالاً للتكاليف المعلوم فالشك في هذا القسم أيضاً في الأمتثال لا في أصل التكاليف الثاني أن يكون له تعلق بصرف وجود الموضوع الخارجي أي الفرد البدي كالوضوء بالنسبة إلى الماء إذ لا يجب التوضي بكل فرد من أفراد الماء بل

(١) هذا ما يقتضيه مبناه من المصير إلى الاشتغال على الله وراي بيضاء
 الأقل والأكثر على الشبهة الوجوبية لهذا القسم والإفشاء على
 لباس مشكوكه لا ينطبق على مدعاهم حيث قال فقل الوقوف واجب
 يجب الأتيان به فيما علم أنه من الموقف وعلى حرمة الأفاضة
 قبل الطلوع والغروب يقتصر على ما علم خروجه عن حدود الموقف
 ويجوز الانتقال من القدر المعلوم إلى المشكوك مع عدم إخلاله بالوقوف
 الواجب قبل ذلك ولقبحه في بيان مراده هذه العبارة ففى مسألة
 الوقوف والبيوتة لا يجوز الأكتفاء بالمكان المشتبه لكون الحكم فيهما
 وجوبياً إلى آخر ما قال وثابت خير بيان وجوب الأتيان بالوقوف في المعلوم
 كونه موقفاً أخذ بالأقل المعلوم وجوبه ولا دخل بذلك فيسأل عنه
 الاشتغال في الدوران بين الأقل والأكثر إذ مقتضى الأخذ بالمتيقن فيما نحن
 فيه رفع اليد عن موقفة الأكثر المشكوك من حيث الوضع وذلك مستلزم
 لعدم الأخذ بالليل وجوب الوقوف من حيث التطبيق على المنزلة وأما
 جواز الانتقال إلى المشكوك بعد الأتيان بالوقوف فيما علم كونه موقفاً فهو
 من آثار إجراء البرائة عن الوجوب الزائد فليس هذا الجواز من نتائج إجراء
 البرائة عن الحرمة المشكوكه فقط والشر على عدم مثاليته ما ذكره أن
 الوقوف من حيث المكان حيث لا يشترط فيه إلا معنى الوقوف في آية نقطته
 إن كان لم يكن الشك على الأقل والأكثر منه قابلاً لجريان الاشتغال وأقول
 بالاحتياط بالنسبة إلى أكثره وبهذا البيان يظهر ألا شكال في كلام مقرره وهو
 لأن عدم جواز الأكتفاء بالمشبه ليس إلا لعدم العلم بكونه موقفاً وجريان
 الاستصحاب عدم جعله الشارح موقفاً وضعاً وليس ذلك من المصير إلى الاشتغال
 وهل الاشتغال يقتضى اقتضار على الأقل المعلوم إن لم يعلمها غيرها

يكفى التَّوَضُّعُ بَعَاءً مَّا وَفِي مِثْلِهِ لَيْسَ هُنَاكَ إِجْحَالٌ غَايَةٌ أَلَا مَرَّ أَنْ الْمَكْلُفَ مَخِيرٌ عَقْلًا فَنَسَى تَطْبِيقَ الْفَرْدِ الْبَدَلِي فِي مَرِحَلَةِ الْأَمْتِثَالِ عَلَى كُلِّ فَرْدٍ مِنْ أَفْرَادِ ذَلِكَ الْمَوْضُوعِ الْخَارِجِيِّ كَالْمَاءِ وَكَيْفَاكَانَ فَإِذَا شَكَّ فِي الْمَوْضُوعِ فَقَدْ شَكَّ فِي الْأَمْتِثَالِ وَعَلَيْهِ أَلْحَتِيَاظٌ بِالْفَحْصِ عَنِ الْمَاءِ فَإِنَّ قَلْتِ مَرْجِعَ الشُّكِّ فِي الْقَدْرَةِ إِلَى الشُّكِّ فِي التَّكْلِيفِ الَّذِي هُوَ مَجْرَى الْبِرَاةِ قَلْتِ لَكِبْرِيَّةٌ لِذَلِكَ لِأَنَّ الْقَدْرَةَ عَلَى نَوْعَيْنِ شَرْعِيَّةٍ وَعَقْلِيَّةٍ فَالْأَوَّلُ مَا يَكُونُ دَخِيلًا فِي مَلَاكِ الْحُكْمِ كَالِاسْتِطَاعَةِ لِلْحُجِّ فَمَا لَمْ تَتَّحَقَّقْ لِأَمْرٍ بِالْحُجِّ وَحِينَئِذٍ يَكُونُ الشُّكُّ فِي الْقَدْرَةِ شُكًّا فِي أَصْلِ التَّكْلِيفِ وَمَجْرَى الْبِرَاةِ وَالثَّانِي مَا لَا يَكُونُ دَخِيلًا فِي مَلَاكِ الْحُكْمِ بَلْ فِي حَسَنِ الْخُطَابِ عَقْلًا بِمَعْنَى أَنَّ قَبِيحَ تَوْجِيهِهِ الْخُطَابِ نَحْوُ الْعَاجِزِ عَقْلًا يَوْجِبُ قَصْرَ الْخُطَابِ مِنْ لَدُنِ تَوْجِيهِهِ نَحْوَ الْمَكْلُفِ عَنِ الشُّمُولِ لِغَيْرِ الْقَادِرِ وَتَوْجِيهِهِ مِنْ أَوَّلِ الْأَمْرِ إِلَى خُصُوصِ الْقَادِرِ فَالْقَدْرَةُ شَرْطُ تَوْجِيهِهِ عَقْلِيًّا لِلتَّكْلِيفِ فِي مَوَارِدِ الشُّكِّ فِي الْقَدْرَةِ يَكُونُ مَلَاكِ الْحُكْمِ تَامًّا لِعَدَمِ دَخْلِ الْقَدْرَةِ فِيهِ حَسَبِ الْفَرَضِ فَيَكُونُ حُكْمُ الْعَقْلِ حِينَئِذٍ بِالِاحْتِيَاظِ حَفِظًا لِذَلِكَ أَلْمَلَاكِ مَتَمًّا لِلْجَعْلِ الْأَوَّلِ الْقَاصِرِ عَنْ شُمُولِهِ لِهَذَا الْأَمْرِ نَظِيرٌ تَتَمِيمٌ الْجَعْلِ فِي سَائِرِ مَوَارِدِ قُصُورِهِ عَنْ شُمُولِ الْقَيْدِ غَايَةً الْأَمْرَ مِنْ مَتَمِّمٍ الْجَعْلِ قَدْ يَكُونُ عَقْلِيًّا كَمَا فِي الْمَقَامِ وَقَدْ يَكُونُ شَرْعِيًّا وَبِالْأَمْرِ الثَّانِي إِمَّا لَتَقَدُّمِهِ عَلَى الْمَتَعَلِّقِ زَمَانًا كَغَسَلِ الْمُسْتَحَاضَةِ قَبْلَ الْفَجْرِ لَصُومِ الْغَدَاوِ لِتَأَخُّرِهِ عَنِ الْحُكْمِ رَتْبَةً كُنْيَةً لَتَقَرُّبِ فِي التَّعَبُّدِيَّاتِ فِي مَوَارِدِ الشُّكِّ فِي الْقَدْرَةِ الْعَقْلِيَّةِ كَمَا فِي الْمَقَامِ يَجِبُ الْإِحْتِيَاظُ عَقْلًا فَلَا مَجْرَى لِلْبِرَاةِ فِيهِ أَصْلًا السَّالِثُ أَنْ يَكُونَ لَهُ تَعَلُّقٌ بِمَطْلُوقِ الْوُجُودِ الْمَوْضُوعِ الْخَارِجِيِّ نَظِيرٌ كِبْرِيٌّ حَرَمَةُ شَرْبِ الْخَمْرِ الَّتِي هِيَ مِنْ الْقَضَايَا الْحَقِيقِيَّةِ لِأَنَّ عُنْوَانَ الْخَمْرِ مَرَّةً لِكُلِّ فَرْدٍ مِنْ أَفْرَادِهِ غَايَةً الْأَمْرَ بِالنَّسْبَةِ إِلَى الْمَوْجُودَةِ مِنَ الْأَفْرَادِ فَعَلَا فِي الْخَارِجِ تَنْجِيزِيٌّ وَبِالنَّسْبَةِ إِلَى غَيْرِ الْمَوْجُودَةِ مِنْهَا كَذَلِكَ تَقْدِيرِيٌّ وَلِذَا نَقُولُ بَانَ التَّقْدِيرَ مَأْخُودٌ فِي حَاقِّ الْمَوْضُوعِ فِي الْقَضَايَا الْحَقِيقِيَّةِ فَيَكُونُ مَرْجِعُهَا كَمَا ذَكَرَهُ أَهْلُ الْمِيزَانِ إِلَى قَضِيَّةٍ شَرْطِيَّةٍ مَقْدَمِهَا الْمَوْضُوعُ وَتَالِيهَا الْمَحْمُولُ فَقَوْلُكَ الْخَمْرُ حَرَامٌ رَاجِعٌ إِلَى قَوْلِكَ كَلَّمَا وَجَدَ شَيْئًا وَ

كان خمرًا كان حرامًا فينحلُّ الحكم المذكور في الكبرى إلى أحكام متعدّدة حسب تعدّد أفراد موضوعها موجودة و مفدّرة ويكون الموضوع في تلك الكبرى بمنزلة العلّة للحكم ففي الشبهات المصادقية للموضوع ككون هذا المايح الأحمر خمرًا أو دسًا يكون الشكُّ في أصل الحكم من جهة الشكِّ في تحقُّق موضعه الذي هو بمنزلة علته فلامحالة يكون مجرى البرائة و من هذا القبيل ألنّواهي الغيرية كالنهي عن الصلوة فيما لا يؤكل لحمه الذي يكون للإرشاد إلى المانع فان متعلّق النهي هو طبيعي ما لا يؤكل فيكون المانع إنحلالياً بحسب كل فرد فرد من أفراد ما لا يؤكل و لذا إلتزم ألقهأ بالمانع حتى في موارد تقليل المانع فلو لا إنحلالية الكبرى لديم لهم لما كان لذلك وجه في موارد الشكِّ في المانع يكون مقتضى الأصل البرائة فتلخص أنّ قوام البرائة في موارد الشبهات المصادقية بدوران الأمر فيها بين الأقلّ و الأكثر و كون الكبرى إنحلالية كما في ألنّواهي التّحريمية أو الغيرية و إلاّ فمع عدم إنحلالها لا مجرى للبرائة و لو كان من قبيل الأقلّ و الأكثر كما في التكاليف الوجوبية إنتهى أقول يتوجه على ما ذكره من كون القسم الأوّل الذي لا تعلق له بموضوع خارجي مجرى ألا اشتغال بتقريب أنّ الصّادر فعل إختياري للفاعل معلوم هويته عنده فليست له شبهة مصادقية من جهة الصّغرى و متعلّق الحكم عنوان بسيط معلوم الحال كعنوان الغيبة فلاشكُّ له من جهة الكبرى غاية الأمر إختلاف العنوان سعة و ضيقاً فيكون الشكُّ في حصول المتعلّق و سقوط الحكم لا في أصل التّكليف، أنّ الموضوع بجميع جهاته و خصوصياته لا يكون مبيناً للمكلف لان ما يصدر من أفاعل كفلان طويل و إن كان مبيناً له لكن كون هذا الصّادر بنفسه تمام الموضوع للحكم الشرعي و إنطبق ما أخذ موضوعاً لذلك الحكم عليه كعنوان الغيبة و كونه كشف ستر له غير معلوم ضرورة دخل قيود في موضوع ذلك الحكم نظير كونه تعيباً للمغتاب و مما يكرهه و كون المتكلم بهذا الكلام بصدد تعييبه بذلك و غير ذلك من شرائط الغيبة فاذا شك في تحقُّق بعض شرائط الموضوع فقد شك في مصادقية هذا الصّادر الذي هو فعل إختياري معلوم الهويّة لدى

الفاعل لما هو موضوع الحكم وانطبق عنوان الموضوع عليه فالشبهة المصداقية من جهة الصغرى موجودة لهذا القسم، وأما من جهة الكبرى فالشك في مصداقية الصادر للموضوع شك في انطباق كبرى الحكم على هذا الفرد فلا يكون للمكلف بالنسبة إلى حكم هذا الفرد بيان واصل فيكون عقابه عليه بلا بيان ويكون قهراً من صغريات قاعدة قبح العقاب بلا بيان فالشك في انطباق الكبرى مساوق مع الشك في التكليف الموضوع للبرائة العقلية ومن هنا علم حال القسم الثاني الذي له تعلق بموضوع خاص خارجي كالوقوف بالعرفات الذي تعلق به الأمر فانه عنوان مجمل مرد بين الأقل والأكثر زماناً أو مكاناً فالشك في مقدار سعته خارجاً من جهة الزمان أو المكان شك في مصداقية هذا الفرد بلحاظ هذا الزمان أو المكان المشكوك دخوله تحت ذلك العنوان لما هو موضوع الحكم الشرعي وفي انطباق كبرى الحكم على هذا الفرد وكون المكلف بالنسبة إليه بلا بيان الموجب لدخوله في موضوع البرائة العقلية فليس المقام من قبيل الشك في المحصل الذي هو مجرى الاشتغال لدى مشهور الأصوليين قبل الأزمنة المتأخرة وتبعهم عليه هذا القائل مضافاً إلى أن الشك في المحصل مطلقاً ليس مجرى الاشتغال لأن المحصل على نوعين أحدهما ما لا يحتاج إلى البيان لكون إحرازه من وظيفة المكلف نظير الالتقاء في النار بالنسبة إلى الأحرار ففي مثله لو فرض الشك في تحققه للشك في دخل شيء فيه لا بد من الاحتياط عقلاً بمقتضى الاشتغال، ثانيهما ما يحتاج إلى البيان لكونه تعدياً خارجاً عن تحت اختيار المكلف وإحاطته نظير الوضوء والغسل بالنسبة إلى الطهر الحاصل منهما إذ لا إحاطة للمكلف بخصوصيات ما هو المحصل للطهر بل هو تعدياً يكون بيانه من وظيفة الشارع ففي مثله لو شك في تحققه للشك في دخل شيء ما آخر فيه لم يصل بيانه إلى المكلف لم يكن للمكلف تقصير في عالم تحصيل ذلك العنوان بل عدم حصوله ولو بلحاظ حصه المستندة إلى ذلك القيد المشكوك مستند إلى عدم وصول بيان القيد إلى المكلف فيكون العقاب عليه بلا بيان ويدخل في موضوع البرائة

العقلية وبالجملة فالشك في المحضلات الشرعية كما في المقام يكون مجرى للبراءة دون الاشتغال وقد أوضحنا ذلك مستوفى في محله ويتوجه على ما ذكره في القسم الرابع الذي له تعلق بمطلق وجود الموضوع الخارجي من انحلال الكبرى الشرعية فسي التحريميات إلى أحكام جزئية حسب تعدد أفراد الموضوع يكون لكل شخص من أشخاص الموضوع حكم شخصي مجعول ورجوع عقد الوضع إلى الاشتراط والحملية إلى الشرطية في القضايا الحقيقية أن متعلق التكليف أبدًا هو الوجود سواء في الأمر والنهي لأن مفاد الأمر هو البعث نحو الوجود ومفاد النهي هو الزجر عن الوجود لا طلب التبرك غاية الأمر إن الزجر عن الوجود بعاله من السعة يستدعي لعدم بمعنى إبقاء السعي المعدوم على حاله وعدم التصدي لاجاده ولو في ضمن بعض الأفراد فمفاد لا تشرب الخمر هو الزجر عن وجود شرب الخمر بعاله من المعنى السعي وذلك يستدعي إبقاء سعي الشرب على عدم وعدم ايجاد فرد منه بلا تقدير للموضوع في لسان الدليل فتقدير الشرط في عقد الوضع وإرجاع القضية الحملية إلى الشرطية خلاف الظهور الأولى للجملة ولا موجب له ومجرد إمكان الأرجاع لا يستلزم الظهور عرفاً في ذلك بعد ما نرى من تفاوت مفاد الشرطية مع الحملية لدى عرف المحاوره وحديث الأرجاع لدى أهل الميزان أجنبي عن الظهورات المحاورية لانهم ليسوا بصدد إثبات الظهور العرفي للقضية بذلك بل بصدد إثبات أن عقد الوضع في القضية وثبت عنوان الموضوع له هل هو بنحو الامكان كما إختاره الفارابي أم بنحو الفعلية كما إختاره ابن سينا بمعنى أن صدق القضية موقوف على فعلية وجود أفراد الموضوع خارجاً أم يكفي في صدقها إمكان وجودها ولو لم تكن موجودة فعلاً فلا يربط لذلك الاختلاف بين أهل الميزان بما هو الظاهر من كل قضية لدى عرف المحاوره مع أن القاعدة المبحوث عنها في علم لأغراض خاصة بذلك أعلم غير دخيلة في الظهورات المحاورية فلو فرض محالاً كونهم بصدد إثبات الظهور للجملة بذلك أيضاً بدعوى رجوع الحملية إلى الشرطية فقولهم غير حجة

بعد مخالفته للظهورات المحاورية، وكيف كان فلا ريب في أن تقدير الشرط في موضوع الحملية خلاف ظاهر الجملة فبعد إلقاء كبرى الحكم في صياغ الحملية نظير لا تشرب الخمر لا موجب لارجاعها إلى الشرطية بل لابد من الأخذ بمقتضى ظهورها الأولى لدى عرف المحاور فحديث إنحلال الكبرى الشرعية التحريمية إلى أحكام جزئية حسب تعدد أفراد الموضوع بحيث يكون بالنسبة إلى كل شخص من أشخاص الموضوع حكم جزئي مجعول من قبل الشارع بنفس تلك الكبرى حديث شعري لكن فساد الانحلال الشرعي لا يلزم القول بالاستغال في الشبهات المصدقية لوجود الانحلال العقلي في البين ضرورة أن عنوان الموضوع المأخوذ في الكبرى كعنوان الخمر في لا تشرب الخمر قد لوحظ مرآة للأفراد المتصورة للموضوع في وعائها المناسبة لها فالجاعل قد رأى أفراد الموضوع بمرآية العنوان في وعائها المناسبة لها وجعل حكمه على ذلك الموضوع فالموضوع للحكم هو السعي القابل للانطباق على جميع الأفراد وعلى بعضها وحيث أن السعي الموضوع للحكم في الكبرى يختلف سعة وضيقاً حسب كثرة أفرادها وقلتها بمعنى أنه لو انحصرت الأفراد المتصورة لموضوع في عشرة مثلاً إنطبق السعي عليها وكان سعة وجوده بمقدار العشرة لا يزيد ولو حصلت في مزيد من ذلك إزادات سعة وجوده بمقدار زيادة الأفراد أو في أقل من ذلك ضاقت دائرة وجوده بحسب قلة أفرادها وهكذا فلامحالة يختلف الحكم المتعلق بذلك الموضوع أيضاً سعة وضيقاً حسب اختلاف سعي موضوعه فيزداد بانبساطه على أفراد الموضوع ويقل حسب إزدياد تلك الأفراد وقلتها فكلما تحقق للموضوع فرد في الخارج ينطبق عليه عنوان الموضوع قهراً ويتعلق به الحكم عقلاً فيكون تعلقه بالأفراد الموجودة للموضوع بالفعل قهرياً فعلياً وبالأفراد الغير الموجودة موقوفاً على تحققها في وعائها وهذا معنى الانحلال العقلي بلا منافاة هذا الانبساط الشرعي والانحلال العقلي مع بساطة الطلب كما في أجزاء المركبات الارتباطية التي ليس لها باتفاق الكل إلا طلب وحداني متعلق بنفس المركب منبسط على كل جزء جزء

من أجزائه ولذا عبّروا عن الأوامر المتعلقة بالأجزاء بالأوامر الاستقلالية الضمنية فانبساط
الطلب الواحداني على المتعدد بالنسبة إلى أفراد الموضوع نظير انبساطه على المتعدد
بالنسبة إلى المركبات الارتباطية الذي هو مورد التسالم حتى لدى هذا القائل غاية
الأمر أن لحاظ الارتباط شرعاً بين أجزاء تلك المركبات وكون مطلوبيتها بشرط شيء
أوجب عدم استقلال كل جزء بالمطلوبية وترتب المثوبة والعقوبة وعدم لحاظ ذلك بين
أفراد الموضوع في الكبريات أوجب استقلال كل فرد بالمطلوبية والثواب والعقاب فاذا
شك في مصداقية فرد لموضوع الكبري كما في مورد الشك في كون مايع خمراً أو دسماً
فقد شك في انبساط التكاليف بالنسبة إليه وانطبق الكبري عليه فيكون العقاب عليه بلا
بيان فيدخل في موضوع البرائة العقلية فقد ظهر مما ذكرنا فساد دعوى الملازمة بين عدم
إنحلالية الكبري التحريمية وبين كون شبهاتها المصدقية مجرى الاشتغال دون البرائة
كما صدرت عن بعض من وافقنا في إبطال الأنحلال إشكالاً على هذه العقالة وإدعى
أن الكبري الشرعية معلومة ومصداقية هذا الفرد له محتمل فيكون إحتتماله منجزاً للواقع
نظير منجزية الاحتمال في باب وجوب النظر في معجزة مدعى النبوة إذ ليس هناك ما
يستلزم وجوب النظر في المعجزة عدى إحتتمال الضرر فالاحتمال وإن لم يكن طريقاً إلى
الواقع لكنه منجز له وما إتفقوا عليه في باب ما احتمال التكاليف إنما هو عدم الطريقيه لعدم
المنجزية وإلا لم يكن لهم منجز بالنسبة إلى وجوب النظر في المعجزة وجه ظهور الفساد
ما عرفت من أن الكبري وإن لم تكن إنحلالية شرعاً لكنها انبساطية وإنحلالية عقلاً وذلك
يكفي في جريان البرائة ودعوى منجزية الاحتمال غير مسموعة حتى بالنسبة إلى المقيس
عليه أعني وجوب النظر في المعجزة إذ قد بينا في محله عدم إستناد وجوبه إلى وجوب
دفع الضرر المحتمل أو نحو ذلك بل إلى كون طرق المعرفة بالله وبالنبوة العامّة
ونحوهما من العقائد فطريه مودعة في فطرة كل عاقل والطرق إليها واضحة جلية وسلسلة
العقائد طولية مأخوذ بعضها من بعض فلان منجزية للاحتتمال أبداً مضافاً إلى أن دعوى

منجّزة الاحتمال موجبة لهدم أساس قاعدة قبح العقاب بلا بيان وبالجملة، الأقسام الثلاثة أعنى ما ليس له تعلق بموضوع خارجي و ما له تعلق بموضوع خارجي خاص ودار أمره بين الأقل و الأكثر بلاشك في أصل وجوده كما عرفت و ما له تعلق بالوجود السعويّ باجمعها مورد للبرائة و أمّا ما له تعلق بصرف وجود الموضوع كالوضوء و الغسل بالنسبة إلى الماء فالحقّ أنّه مجرى الاشتغال لكن لا لما ذكره من كشف الخطاب من ناحية الملاك بل للعلم بنفس الخطاب من جهة دخل الأضافة إلى الموضوع الخارجى فى حقيقة متعلق الحكم كدخل الماء فى حقيقة الغسل للوضوء أو الاغتسال فيكون تحصيلها من وظيفة المكلف كما أشرنا إليه إجمالاً عند التّعرض لمقتضى القاعدة بناءً على الشرطيّة وحقّقناه تفصيلاً فى كتاب الطهارة و ما ذكره فى تقريب الاشتغال لهذا القسم من تقسيم القدرة إلى العقلية و الشرعية و جعل الأول دخيلاً فى حسن الخطاب فاسد كما بيناه سابقاً عند التّعرض للدلالة الاجتهادية على جواز الصلوة فى المشكوك فراجع فتبين أنّ مقتضى الأصل عند دوران الأمر بين الأقل و الأكثر فى الشبهات المصدقية من المركبات الاستقلالية، وجوبية كانت أم تحريمية هو البرائة ماعدا صورة تعلق متعلق الحكم بصرف وجود الموضوع الخارجى الذى لا يتعدّد و يكون دخيلاً فى قوام المتعلق أو تعلقه بموضوع خاص مع عدم كون الشكّ بين الأقل و الأكثر إذ مقتضى الأصل فيهما الاشتغال و لزوم الفحص و أمّا فى المركبات الارتباطية كالصلوة إذا دار الأمر بين الأقل و الأكثر كما لو شكّ فى جزئية السورة للصلوة و لاجله دار الأمر بين كون أجزاء الصلوة تسعة مثلاً هى ماعدا السورة أو كونها عشرة بلحاظ السورة فقد أستشكل فى جريان البرائة فيها كبروياً بوجوه ثلثة و صحرورياً بالنسبة إلى خصوص المقام أعنى الموانع بوجه واحد فيصير مجموع الأشكالات أربعة الأول أنّه لا ريب فى أنّ الأحكام الشرعية ليست جزافية بل مستندة إلى أغراض واقعية بناءً على مذهب العدلية من لزوم إستناد الأحكام إلى ملاكات نفس الأمرية فراراً عن اللغوية فاذا تردّد أمر المركب الارتباطى الموضوع للحكم الشرعى بين الأقل

والأكثر فمع الأقتصار على الأقل لا يحصل العلم بحصول الغرض من ذلك المركب بل يكون تفويت الغرض على تقدير قيامه بالأكثر مستنداً إلى سوء إختيار المكلف فلا بد من الاحتياط و ألتيان بالأكثر عقلاً تحصيلاً للعلم بحصول الغرض و يدفعه أن الواجب على المكلف عقلاً في سبيل إمتثال الأحكام الشرعية ليس إلا تفرغ الذمة عما إشتغلت به، و الثابت في الذمة ليس إلا ما يتعلق به حق المولى و يكون تفويته ظلماً عليه في عالم العبودية و هو عبارة عن نفس البعث أو الزجر المولوى الواصل فاذا إمتثل المكلف ما تعلق به البعث المولوى الواصل و ارتدع عما تعلق به الزجر المولوى كذلك فقد فرغت ذمته عما إشتغلت به وكان عقابه بعد ذلك ظلماً قبيحاً من المولى و المفروض أن الواصل من متعلق البعث المولوى إلى المكلف بالنسبة إلى المركب الأرتباطى ألدائر أمره بين الأقل و الأكثر ليس إلا الأقل فعقابه على ترك الأكثر على تقدير وجوبه واقعاً يكسون بلا بيان فيدخل في موضوع البرائة العقلية أعنى قبح العقاب بلا بيان و الشرعية أعنى رفع ما لا يعلمون، و أما الغرض فوجوده و إن كان لازماً لكنه مصحح لجعل المولى فيكون صغرى لمسئلة كلامية هي صحة الصدور و عدمه عن الحكيم تعالى و لا ربط له بما هو وظيفة المكلف في عالم إمتثال الأحكام من تفرغ العهدة و ألتكليف لا يحصل الغرض ليس من وظيفة العبد في مرحلة الأمتثال و إنما وظيفته إمتثال التكاليف لا أن عليه وزر التكاليف لا الأغراض نعم لو وقع تحصيل الغرض بنفسه متعلق البعث المولوى نظير إرفع عطشى لوجب على المكلف الاحتياط بإيجاد كل ما إحتمل دخله في حصول ذلك الغرض و أما بدونه كما في المقام ففوت الغرض من ناحية الجزء الزائد المشكوك غير مستند إلى تقصير المكلف فلا يصح عقابه عليه الثاني أن العلم بالأجمالى بعد تشكيله يصير منجراً بالنسبة إلى جميع أطرافه حدوثاً و بقاءً ضرورة كون ترديد الحكم بين الأطراف بنفسه موضوعاً لحكم العقل بالاحتياط و لزوم الاجتناب عن جميع الأطراف و هذا الحكم العقلى باق و لو بعد فقد بعض الأطراف أو تولد العلم التفصيلى منه بالنسبة إلى بعض الأطراف

و هو معنى تنجز العلم الاجمالي بقاءً فاذا حصل علم تفصيلي بالحكم بالنسبة إلى
بعض اطراف من العلم الاجمالي لم يوجب انحلال العلم إذ لا يمنع ذلك عن تنجزه بقاءً والمفروض
أن العلم التفصيلي بوجوب الأقل متولد من نفس العلم الاجمالي بوجوب المركب المراد
بين الأقل و الأكثر فلا يوجب انحلال العلم الاجمالي و خروجه عن التنجز ألبقائي بالنسبة
إلى الأكثر فيجب الاحتياط عقلاً بالاثبات بمقتضى ذلك العلم و يدفعه أن تنجز العلم
الاجمالي بقاءً بعد تشكيله و عدم انحلاله بالعلم التفصيلي المتولد منه كبروتاً في غاية
المتانة لكن صغرويه المقام لتلك الكبرى ممنوعة ضرورة عدم تشكيل العلم الاجمالي بالتكليف
المراد بين الأقل و الأكثر من أول الأمر بل هناك علم تفصيلي بحصة من الحكم من أول
الأمر و شك بدوي في حصة أخرى كذلك و يكون انضمامهما موهماً لتشكيل العلم الاجمالي
بالحكم فوجوب الأقل بمقتضى دليله معلوم تفصيلاً لا من باب الدوران بين الوجوب
الغيري و النفسى كما توهم و وجوب الأكثر بمقتضى عدم قيام دليل عليه مشكوك به و
كذلك فمن ضمهما حصلت صورة العلم الاجمالي و توهم كون العلم التفصيلي بوجوب الأقل
متولداً من ذلك العلم الاجمالي الثالث أن انحلال العلم الاجمالي بالتكليف المراد بين
الأقل و الأكثر بسبب العلم التفصيلي بوجوب الأقل يستلزم الخلف و الدور المحال و هذا
الوجه يظهر من المحقق الخراساني (قد ه) في كفايته و تعليقه و فوائده بتقريب حاصله
أن تردد التكليف بين تعلقه بالأقل أو الأكثر الموجب لتشكيل العلم الاجمالي به لا يبد
في تحققه من فرض تنجز التكليف بالأكثر فلو أريد إسقاطه عن التنجز بعد ذلك بسبب
العلم التفصيلي بوجوب الأقل المتولد من ذلك العلم الاجمالي كان خلف فرض تنجزه
و حيث أن العلم التفصيلي بوجوب الأقل قد تشكل حسب الفرض من تنجز التكليف
بالأكثر فانحلاله للعلم الاجمالي موقوف على عدم تنجز ذلك التكليف و المفروض توقف عدم
تنجزه أيضاً على انحلال العلم الاجمالي به فالانحلال موقوف على نفسه و لاجل ذلك
الترتم بعدم جريان البرائة العقلية في المركبات الارتباطية و انحصار الجريان بالبرائة

الشرعية، ويدفعه ما عرفت من عدم تشكيل العلم الاجمالي من راس وعدم توقف العلم التفصيلي بوجود الأقل على ذلك العلم بل حصوله بنفسه من أدلته وكون ضمه إلى الشك البدوي في وجوب الأكثر موهماً لتشكّل العلم الاجمالي وتوهم أنّ إجراء البرائة عن الأكثر وجواز الاكتفاء بالأقلّ في مرحلة امتثال المركب الارتباطي الدائر أمره بين الأقلّ و الأكثر يستلزم عدم العصيان فيما لو ترك الأقلّ وكان الواجب بحسب الواقع هو الأكثر و التالى فاسد لعدم الالتزام لأصحاب به فالمعقّد مثله مدفوع بأنّه لو قلنا بوحدة المطلوب في المركبات الشرعية الارتباطية كالصلوة وعدم مطلوبة البقية لدى تعدّد جزء أو شرط فلا محيص عن الالتزام بعدم عصيان المكلف في الصّورة المزبورة ضرورة كون وزان المتعلّق حينئذٍ وزان المحضلات للعناوين البسيطة فالفاقد لجزء يكون وجوده كعدمه من جهة عدم المحصلية لذلك العنوان و المفروض عدم وصول البيان بالنسبة إلى الأكثر لعدم حصول المركب غير مستند إلى ترك الأقلّ من قبل المكلف حتى يكون عاصياً و أمّا إن قلنا كما هو الحقّ بتعدّد مراتب المطلوبية فيها و إنّ الصلوة مثلاً لا تترك بحال حتى في صورة التمكن من أربع تكبيرات بمعنى أنّ في صورة تعدّد بعض الأجزاء أو الشرائط تكون البقية مرتبة أخرى من المطلوبية فالمرتبة الحاصلة من الأقلّ مطلوبة على أيّ تقدّر ضرورة عدم تعلّق البعث المولوي بها بعنوانها فهو قد خالف الأمر المولوي بتركه للأقلّ فيكون عاصياً و لا يكون عقابه على تركه بلا بيان ليدخل في موضوع البرائة العقلية فالالتزام بالعصيان في الصّورة المزبورة إنّما هو من بركات تعدّد مراتب المطلوبية في المهيات المخترعة لا من التوالى الفاسدة لجريان البرائة في الأكثر و العجب أنّه يجري البرائة بناءً على الانبساط و لا يشير إلى دفع هذا الأشكال ألوارد على تقريبه أيضًا الرابع إنّ جريان البرائة العقلية في الأقلّ و الأكثر الارتباطيين بالنسبة إلى الأجزاء و الشرائط متى لا ريب فيه لرجوع الشكّ إلى أصل التكليف و دخوله في صغريات قاعدة قبح العقاب بلا بيان و أمّا بالنسبة إلى الموانع و القواطع فلا مجال له أصلاً ضرورة تقيّد المركب بعدم

المانع كتنقيد الصلوة بعدم كونها في غير الماكول فلو كان عدم كل فرد من أفراد المانع كغير الماكول بالاستقلال دخیلاً في المركب كالصلوة أمكن إجراء البرائة عن خصوص عدم المشكوك مانعته لكنه ليس كذلك لأن عدم طبيعة المانع هو الدخیل في المركب ومعلوم أن ایجاد فرد من المانع طارد لذلك لعدم فلا بد من الاحتياط بالتحرز عن جميع الشبهات المصدقية لطبيعة المانع تحصيلاً لذلك لعدم الواحد، ويدفعه بعد الغض عن رجوعه إلى شرطية عدم المانع للمركب كشرطية عدم ما لا يوءكل للصلوة مع أن المستفاد من الأدلة مانعية نفس ما لا يوءكل عن صحة الصلوة لا شرطية عدمه فيها مضافاً إلى استحالة دخل لعدم في الصحة كما ستعرف وعليه يكون قضية الأشكال سالبة بانتفاء الموضوع، أن قيدية عدم المانع على فرض التسليم يتصور لها أنحاء أحدها أن يكون تحققه في المصلي بنحو السالبة المعدولة هو القيد ككون المصلي غير لابس لغير الماكول بمعنى اعتبار وجود هذا الوصف المعدولي في المصلي فإن النسبة في المعدولة موجبة لاسالبة ومقتضاه الاحتياط في جميع الشبهات المصدقية إحرازاً لذلك الوصف المعدولي إلا أنه مضافاً إلى إمكان إحرازه بالاستصحاب في موارد الشك مع كونه قبل الصلوة غير لابس لغير الماكول يكون ذلك خلاف ظواهر الأدلة ضرورة تعليق الفساد في موثق إبن بكير على وقوع الصلوة في أجزاء ما لا يوءكل ومقتضاه مانعية وقوع الصلوة فيها عن الصحة لا قيدية غير اللابسية للمصلي، وتوهم ظهور جملة ولا تلبسوا منها شيئاً تصلون فيه في ذلك مدفوع بان جملة تصلون فيه تمنع عن ظهور جملة لا تلبسوا في قيدية ذلك الوصف في المصلي، ثانيها أن يكون صرف عدم غير الماكول قيداً للصلوة ولازم ذلك إحراز إنتفاء الصلوة فلا يمكن البرائة عن المشكوك ولعل مراد من ذهب إلى السلب الكلّي ما ذكرنا من صرف عدم فلا يرد عليه أنه لا معنى محصل للسلب الكلّي، نعم هذا الاحتمال أيضاً خلاف ظواهر الأدلة إذ الظاهر من قوله (ع) في الموثقة فالصلوة في وبره وشعره وروثه وبوله وكل شيء منفسد مانعية كل واحد من أجزاء غير الماكول بالاستقلال وحيث

أنَّ العدم بديل الوجود و نقيض كل شيء و عدمه عبارة عن رفعه فعدم المانع الذي يكون قيداً للصلوة لا بدَّ و أن يكون عبارة عن كل واحد من أعدام كل واحد من تلك الأجزاء بالاستقلال لا صرف عدم المانع ثالثها أن يكون مطلق عدم المانع قيداً للصلوة بمعنى عدم وجود سعي غير الماكول الساري في جميع الأعدام المتصورة لجميع أجزاء جميع أفراد غير الماكول و مقتضى ذلك البرائة عن عدم المشكوك مانعيته ضرورة إستقلال كل واحد من أعدام أفراد طبيعى غير الماكول بنحو الانحلال أو الانبساط عليها بالقيديَّة فقيدية عدم ما علم كونه غير الماكول معلومة و يكون تحصيله فى عهدة المكلف و قيدية عدم ما شكَّ فى كونه غير الماكول مشكوكه فمقتضى الأصل البرائة عن تحصيله رابعها أن يكون عدم الطبيعة بنحو العنوان البسيط المحصل من أعدام جميع أفراد طبيعى غير الماكول قيداً للصلوة كما هو الظاهر من كلام هذا المستشكل حيث صرح بأنَّ الصلوة لها قيد واحد هو عدم الطبيعة المانعة و مقتضى ذلك هو الاحتياط لكونه من قبيل المحصلات غير الشرعية التي لالتزمنا فيها بالاستغال لكنك عرفت أنه خلاف ظواهر الأدلة لما تقدم من أن عدم الشيء بديله و رفعه فعدم السعي بنحو الانبساط أو الانحلال الساري فى كل فرد فرد من أفراد الطبيعى لا بدَّ و أن يكون عبارة عن مطلق العدم و سعيه الساري فى كل فرد فرد من أعدام أفراد ذلك الطبيعى و حيث أن المانع بمقتضى الوثيقة هو الطبيعى بنحو السعي فعدمه أيضا يكون من سنخه مضافاً إلى إستحالة محصلية أعدام الأفراد لعدم الطبيعة ثبوتاً ضرورة أنَّ وجود الطبيعة عين وجود أفرادها و ليس وجودات الأفراد مقدمة لوجود الطبيعى و محصلاً له إذ المحصل و المحصل بالفتح لا بدَّ و أن يكونا وجودين بحسب الخارج يكون أحد الوجودين نتيجة الآخر و ليس كذلك وجودات الأفراد بالنسبة إلى وجود الطبيعة و إذا كان وجود الطبيعة عين وجود أفرادها فلامحالة يكون عدم الطبيعة أيضاً عين عدم أفرادها لا شيئاً مستقلاً فمحصلية أعدام الأفراد لعدم الطبيعة ممنوعة ثبوتاً للعينية و إثباتاً لكونها خلاف ظاهر الوثيقة

فلابدٌ و أن يكون ألقيد عدم السعى الذى عرفت كون مشكوكه مجرى البرائة فتلخص أن أصالة البرائة فى المشكوك جارية على القول ألق من المانعىة و لوعلى مبنى قيدية عدم المانع لكن المبنى فاسد ثبوتاً و إثباتاً أما الأول فلما ذكرناه مراراً من إستحالة تركيب الشىء عن الوجود و لعدم ضرورة توغل عدم فى الأبهام و اللبسية فكيف يعقل تأثيره فى الوجود و هل هو إلا الألتزام بكون ألقاقد معطياً فعدم غير الماكول لا يعقل أن يكون قيداً للصلوة فما قيل من أن عدم و إن لم يكن مؤثراً فى الوجود لكن ألقلاسة عدوا من أجزاء ألقلة التامة عدم المانع مدفوع بان مجرد عدم ذلك من أجزاء ألقلة لا يصلح لاثبات ألتأثير لعدم بعد كونه مصادماً للوجدان الذى هو أولى البراهين و أولها فبعد ما نرى بالوجدان من إستحالة تأثير عدم فى الوجود كيف يكون نقل قول ألقلاسة مثبتاً لتأثير عدم أنا بيننا فى محلّه أن مرادهم من ذلك ليس ما يوهمه ظاهر كلماتهم من جزئية عدم للقلة المؤثرة فى الوجود و توهم أن عدم المانع و إن لم يكن مؤثراً فى وجود ألقضى بالفتح لكنه دخيل فى قابلية ألقحل كعدم رطوبة ألقطن لقابليته للاحراق فاسد لان قابلية ألقحل للتأثر لا تخلو إما أن تكون أمراً وجودياً فلا يعقل تأثير عدم المانع فيه أو تكون أمراً عدمياً فهو مدفوع فى الأبهام غير قابل للمعلولية فضلاً عن كونها معلولاً لقلة عدمية و توهم أن ذلك كله إنما هو بالنسبة إلى عدم ألقطلق دون عدم ألقضاف ضرورة أنه مشرب لمعنى الوجود و المفروض أن ألقيد فى ألقام عبارة عن عدم غير الماكول لا مطلق عدم فيكون مؤثراً مدفوع بان إضافة عدم إلى ماهية من ألقهيات إنما هى للإشارة إلى تصور حصّة من عدم و هذا معنى لإشراجه معنى الوجود بمعنى ألقصور ألقلانى لا أن الأضافة مخرجة له عن ألقبسية إلى ألقحق و الأيسية و إلا لزم تميزه عن عدم ألقطلق من حيث نفس عدم مع أنه لا يميز فى الأعدام من حيث عدم نعم لو تنزلنا عن مرحلة ألققيقة و ألدرك ألقلانى إلى مرحلة ألقسامحة كان ألقق ما ذكره فى مصباح ألققيه من أن المانع بوجوده مخل إلا أن ألققل ينتزع عن ذلك بالمسامحة

قيديّة عدمه لكنّه أيضاً غير مطابق للواقع إذ لا مسامحة للعقل في مدركاته إلا أن يكون مراده المسامحة في التعبير لمجرد الإشارة وهذا سهل فالمانع بوجوده مخل بتأثير المقتضى ورافع لأثره لا أن عدمه قيدٌ لتأثير المقتضى وأما الثاني فلأن الظاهر من تعليق الفساد في الموثقة على وقوع الصلوة في أجزاء غير الماكول كون وقوع الصلوة في غير الماكول مخللاً بالصلوة وموجباً لفسادها لا كون عدمه قيداً للصلوة إذ مقتضى التحفظ على ظهور الأمر في ألبعث إلى الوجود وظهور النهي في الزجر عن الوجود في المهميات المخترعة كالامر بالاستقبال في الصلوة والنهي عن القهقهة فيها أو عن وقوعها في غير الماكول كون متعلق ألبعث كالاستقبال شرطاً للصلوة وسبباً لصحتها وكون متعلق الزجر كالقهقهة أو وقوع الصلوة في غير الماكول مردعاً عنه وإذ قد تبين بمقتضى الثبوت والأثبت كون وجود غير الماكول مخللاً لا عدمه قيداً فما أحرزنا كونه غير الماكول فقد أحرزنا فساد الصلوة به وما شكنا كونه كذلك إما بالشبهة الموضوعية أو بالحكمة فلاحراز جواز الصلوة فيه طرق متعدّدة منها البرائة إذ لم يصل إلينا بيان من جهة فساد الصلوة به في موضوع البرائة العقلية ويستقلّ العقل بالموثقة عن تبعة فساد الصلوة من هذه الجهة ودعى فساد التمسك بالبرائة لصحة الصلوة في المشكوك ضرورة كونه الشبهة حينئذ في تطبيق عنوان الصلوة على المأتى به من جهة إخلال المانع بهذا التطبيق فاحتمال المانع مساق للشك في تطبيق عنوان الأمور به على المأتى به فيكون من الشك في الامتثال الموضوع للاشتغال بدفوعة بأن عنوان الصلوة عنوان لانتزاع عن نفس الأجزاء والشرائط وليس شيئاً ورائها فبعد عدم مطلوبيّة العنوان بل وأن المعنون أعنى ذوات الأجزاء والشرائط هو المطلوب صحّ التطبيق كما صحّ التأمين من ناحية المشكوك ضرورة إحرار ما هو المطلوب أي الأجزاء والشرائط باجماعها في المأتى به وتمخض الشك في وجود المخلّ والرافع لأثر الأجزاء والشرائط بحيث يجعلها كالعدم فيستقلّ العقل بالأمن عن عقوبة ذلك لإخلال على فرض وجوده واقعاً لعدم وصوله

فالعنوان أمر إنزاعى له جهة الإشارة إلى ما هو المطلوب لاجته الموضوعية في المطلوبة فبعد إحراز نفس المشار إليه بذلك العنوان أى الأجزاء والشرائط المأتى بها ينطبق العنوان قهراً على المأتى به فلا ترديد فى الأنطباع كى يقال بلزوم إحراز تطبيقه عليه و منها بناءً العقلاء على عدم ترتيب أثر الوجود عليه مالم يحرز ذلك الوجود إذ المفروض كون الأخلال أثراً لوجود المانع فنفس الشك فى وجوده كاف لعدم ترتيب أثره الأخلالى عليه وهذا غير قاعدة المقتضى والمانع لأنها عبارة عن ترتيب أثر المقتضى على وجوده بعد إحرازه مالم يحرز وجود المانع وهذا عبارة عن عدم ترتيب أثر المانع المشكوك قبل إحراز المانع فالشك فى غير الماكول بنفسه كاف فى عدم ترتيب أثره الأخلالى الذى هو فساد الصلوة ومنها قاعدة المقتضى والمانع بمعنى بناءً العقلاء على الأخذ بالمقتضى بالفتح بعد إحراز وجود المقتضى بالكسر مالم يحرز وجود المانع وتوهم أنها ليست قاعدة عقلانية مطردة فى الأمور الخارجية مصادرة محضة كيف وقد أخذ الأصحاب بمقتضاها فى موارد عديده من الفقه نظير قاعدة الأمكان فى الحيض وأصالة الصلحة فى العيوب فإن الأخذ بمقتضاها لا يستقيم إلا بتامية قاعدة المقتضى والمانع على ما أوضحنا فى كتاب الطهارة وهذا يكشف عن كون تلك القاعدة فطرية للعقلاء كبروتاً وكون موارد القاعدة وأصل من صغرياتها فى المقام يكون الأتيان بالأجزاء والشرائط المعهودة للصلوة مقتضياً للصلحة فيؤخذ بأثر المقتضى فى المأتى به مالم يحرز وجود المانع الذى هو غير الماكول ومنها الأصل الموضوعى أى الاستصحاب ضرورة أن المانع أمر حادث مسبق بالعدم ولو أولاً فنستصحبه مالم نحرز وجوده من دون إرادة إثبات إتصاف الصلوة بذلك العدم حتى يتوهم كونه من الأصول المثبتة لما عرفت من كون الصلحة مقتضى نفس الأجزاء والشرائط المحرزة وأن المانع رافع لتلك الصلحة فإحراز عدمه بالأصل كاف لبقاء صلحة الصلوة على حالها وهذا بناءً على كون وجود المانع مخللاً بالصلوة مثلاً شبهة فيه وأما بناءً على كون عدمه قيداً فيختلف جريان الأصل الموضوعى فى المشكوك وعدمه حسب

اختلاف أنحاء القيدية المتقدمة فلو قلنا بأن القيد العدمي أعتبر شرطاً للمصلي على نحو معدولة المحمول وإعتبر المصلي غير لابس لغير الماكول فحيث أن غير اللابسية وصف ثبوتى للمصلي مسبق بالعدم فنستصحبه فى المصلي بلاشبهة إثبات ضرورة أن الصلوة الصحيحة عليها القول عبارة عن مركب انضمامي حاصل من ألتيان بالاجزاء والشرائط حالكون المصلي غير لابس لغير الماكول والمفروض إتيان المصلي بالاجزاء والشرائط حال إحراز كونه غير لابس لغير الماكول بالاصل فتصح الصلوة طبعاً ولو قلنا بكونه قيداً للباس المصلي وأن المعتبر عدم كون لباسه من غير الماكول عكس ما يظهر من العلامة (قده) من إعتبر الماكولية فيه حيث أن الموصوف وصفه أعنى المركب من ذات اللباس و وصف غير الماكولية قد كان مسبقاً بالعدم فنستصحبه إلى حال الصلوة نعم لو قلنا بأن المعتبر إتصاف اللباس بعدم كونه من غير الماكول فلايجرى إستصحاب عدم المركب من اللباس وغير الماكولية لعدم إثباته كون هذا المشكوك متصفاً بعدم غير الماكولية وأما لو قلنا بكونه قيد الصلوة وأن المعتبر تقييد الصلوة بوصف كونها مع عدم غير الماكول فحيث أن القيد حينئذ عبارة عن العدم النعتي فاستصحاب العدم المحمولي أعنى عدم غير الماكول من الأزل لا يثبت تقييد الصلوة به وتوهم جريان الاستصحاب عليها القول أيضاً فيما لو فرض خلو المصلي فى أول الصلوة عن غير الماكول بمعنى إحرازه عدم لبس غير الماكول ثم لبسه فى الأثناء للمشكوك فحينئذ نشك فى طرد عدم غير الماكول المحرز أول الصلوة بلبس هذا المشكوك وعدمه فنستصحبه وحيث أن الصلوة أمر واحد عرفاً فيصدق إحراز تقيدها بعدم غير الماكول مدفوع بأنه مبنى على كفاية جريان إستصحاب القيد الثابت للاجزاء السابقة بالنسبة إلى الاجزاء اللاحقة كاستصحاب الاستقبال المحرز فى أول الصلوة لإثباته بالنسبة إلى اجزائها الأخيرة وقد تقدم فى مبحث القبلة فساد ذلك الاستصحاب ضرورة أن شرائط الصلوة شرائط لكل جزء من أجزاء الصلوة وإن شئت قلت الشرط قيداً إستمراري لجميع الأجزاء فاستصحاب وجودها حال جزء لا يثبت وجودها

حال ساير الاجزاء فهكذا عدم المانع كغير الماكول بناءً على كونه قيداً للصلاة وذلك لان كل جزء يعتبر تقيده بعدم غير الماكول ومجرد اليقين بتقيده التكبيره به مثلاً يصح استحباب هذا لعدم التعتي لاثباته للجزء اللاحق لها ولا ينتقض باستصحاب الطهارة لانها محصلة للقيد وهو ربط الصلاة بها وحيث أنه موضوع للحكم الوضعي لا تكون شبهة الاثبات مانعة عن جريان الاستصحاب بها إلا أن يقال بمساعدة العرف مع هذا الاستصحاب وفيه إشكال ومنها الأصل التنزيلي أعني أصالة الحل المستفادة من الاخبار المستفيضة منها صحيح عبد الله بن سنان قال قال أبو عبد الله (ع) كل شيء يكون فيه حرام وحلال فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه والمراد من (شيء) إما هو الكلبي كالحيوان مثلاً الذي نوع منه حرام كالخنزير ونوع منه حلال كالغنم فاذا شككت في فرد منه أو في نوع ثالث منه كالحمير بناءً على أبعد الاحتمالات فهو أي هذا الفرد أو ذاك النوع لك حلال حتى يتبين لك أنه من خصوص القسم الحرام فتجتنبه وأن ذاك النوع بنفسه حرام فتدعه أو هو الشخص يعني أن شخص شرب اللبن مثلاً الذي تحتل أن يكون حراماً وتحتل أن يكون حلالاً فهو لك حلال حتى يتبين لك أنه حرام فتجتنب عنه وعلى الأول من الاحتمالات الثلاثة تختص أصالة الحل بالشبهات الموضوعية ولا تجرى في الحكمية وعلى الأخيرين منها تعم الحكمية وتحقيق ما هو الظاهر من الروايات إثباتاً موكول إلى الأصول إنما المهم في المقام تحقيق إنطباق أصالة الحل على موارد الشك في المانع الموجب لجواز الصلاة في المشكوك وعدمه فنقول ومنه الاستعانة إن له تقريبات أربعة أحدها من ناحية الحل التكليفي في ذات الحيوان ثانيها من ناحية الحل التشريعي في ناحية الصلاة ثالثها من ناحية الحل الذاتي في ناحية الصلاة رابعها من ناحية الحل الغيري في ناحية القيد أمّا الأول فبيانه أن الظاهر من الأدلة كون حرمة أكل الحيوان تكليفاً منشأ لحرمة الصلاة في أجزائه وضعاً فالحل الوضعي بالنسبة إلى الصلاة في أجزاء الحيوان وجوداً وعدمًا يدور مدار

الحلّ التكليفي بالنسبة إلى أكل لحمه فالشك في جواز الصلوة وعدمه في المشكوك سواء من جهة الشك في أخذه من النوع المحلل أو المحرم أو من جهة الشك في كون الحيوان المأخوذ منه محلل الأكل أو محرّم مسبب عن الشك في جواز الأكل وعدمه فما هو المعتبر في الشك السببي والمسببي من الشرطين أحدهما نشوء الشك في حكم المسبب عن الشك في حكم السبب ثانيهما ترتب الحكم الثاني على الأول شرعاً وكونه في طوله بمعنى كونه الأول بمنزلة الموضوع للثاني متحقق في المقام بالنسبة إلى الحلّ الوضعي مع التكليفي ضرورة كون حرمة الأكل بمنزلة الموضوع لحرمة الصلوة ونشوء الشك في الثاني عن الشك في الأول ومعلوم أنّ الشارع إذا تعبدنا بحكم في ناحية السبب ولو بمقتضى الأصل كحليّة الأكل بمقتضى أصالة الحلّ في المشكوك فقد ارتفع الشك من ناحية الحكم في المسبب كجواز الصلوة في المشكوك إذ مرجعه إلى التعبد بحكم المسبب وهو جواز الصلوة في المقام وهذا التقريب نسب إلى المحقق الرشتي (قده) في لباس مشكوكه وفيه أولاً إن حرمة الأكل تكليفاً وحرمة الصلوة وضعاً حكمان في عرض واحد لموضوع واحد هو ذات الحيوان بلاطوليّة بينهما فلا سببيّة للأول بالنسبة إلى الثاني ضرورة أنّ الظاهر من الأدلة كقوله (ع) وأما ما نهيت عن أكله وحرّم عليك أكله الخ وإن كان هو الطوليّة وكون حرمة الأكل بمنزلة الموضوع لحرمة الصلوة لكنك عرفت سابقاً أنّ القرائن الداخليّة والخارجيّة أعني الأتيان بالموصول والصلة في الجواب وإقحام أسماء الحيوانات التي هي أسماء الدّوات الخارجيّة في السؤال وإقحام التعليلات المختصة بالدّوات في الجواب تدلّ على معرفيّة عنوان مالا يوءكل لذوات الحيوانات الخارجيّة وكونه للإشارة إليها لأنّ حرمة الأكل موضوع للمنع فالمستفاد من الأدلة ببركة تراكم القرائن المزبورة أنّ ذات الحيوان خصوصيّة وجوديّة هي الملك للحكمين التكليفي والوضعي في عرض واحد لا أنّ حرمة أكله تكليفاً ملاك حرمة الصلوة فيه وضعاً بل الاعتبار العقلاني أيضاً لا يساعد على الطوليّة ضرورة أنّ الأحكام الشرعيّة وضعيّة كانت أم تكليفيّة لا بدّ وأن تكون مستندة إلى

ملاكات واقعيّة في المتعلّقات على مذهب العدليّة ومن المعلوم أنّ حرمة أكل اللّحم بما هو حكم شرعيّ إعتباري لا يصلح لان تكون ملاكاً لحكم شرعيّ إعتباري آخر كحرمة الصلوة فتأمل، فملاك كلا الحكمين لا بدّ و أن يكون أمراً وجوديّاً كما إنّ في ذات الحيوان فائبات أحد الحكمين العرضيين بالاصل لا يدلّ على ثبوت الحكم الآخر نعم لو كان لسان أصالة الحلال لسان التّنزيل الموضوعي أعني تنزيل مشكوك الحلال و الحرمة من الحيوان منزلة محلّ الأكل منه ليكون مفادها أنّ الحيوان الذي شكّ في كونه غنماً أو أرنباً مثلاً غنم بالتّنزيل الشرعيّ أمكن إثبات الحلال الوضعي بالنسبة إلى الصلوة في المشكوك ضرورة ثبوت موضوع كلا الحكمين باصالة الحلال لكن أنّي لنا بإثبات هذا اللسان لها بل هي متكلّفة لخصوص التّرخيص ظاهراً في أكل لحم ذلك الحيوان و أمّا كونه محلّ الأكل تنزيلاً فلا، و ثانياً على فرض تسليم الطوليّة لكن الذي يكون في طوله الحلال الوضعي هو الحلال التّكليفي الذاتى أعني الواقعى الثابت على ذات الحيوان بعنوانه الأوّلى أي بما هو ذلك الحيوان لا الحلال العرضي و التّرخيص الظاهري بعنوانه الثّانوي أي بما هو مشكوك الحلال و الحرمة كما هو مصبّ أصالة الحلال ضرورة عدم الملازمة شرعاً بين الحلال الظاهري مع جواز الصلوة كما لو اضطرّ إلى أكل لحم الأرنب أو غيره من أفراد ما لا يؤكل لحمه فإنّ التّرخيص في أكّله بعنوان ثانوي لا يوجب جواز الصلوة في أجزائه إجماعاً و لا بين الحرمة الظاهرية مع عدم جواز الصلوة كما لو تسّم لحم الغنم أو غيره من أفراد ما يؤكل لحمه فصار مضراً و حرم لاجل هذا العنوان الثّانوي فانه لا يوجب عدم جواز الصلوة في أجزائه إجماعاً فما هو مصبّ أصالة الحلال ليس موضوعاً للحلال الوضعي و ما هو موضوع له ليس مصبّاً لذلك الأصل فكيف يصلح لإثبات جواز الصلوة في المشكوك و ثالثاً إنّهُ على فرض تسليم الطوليّة و الملازمة بين الحلال الظاهري مع الحلال الوضعي لكن لا بدّ في جريان أصالة الحلال بالنسبة إلى الحلال التّكليفي الموضوع للحلال الوضعي من وجود الموضوع لذلك الحلال أعني ذات الحيوان و وجود المتعلّق له أعني فعل المكلف و هو الأكل بان يتمكّن منه و

وجود الشك في حكم هذا المتعلق أي الحليّة والحرمة واقعا حتى يكون للاصل المزبور أثر شرعي بالنسبة إلى المكلف هو جواز أكل اللحم وعبارة أخرى لابد من كون لحم الحيوان مورد ابتلاء المكلف وتحت مزاولته حتى يكون للاصل أثر فعلي مصحح لجريانه فبدون ذلك كما في الوبر الذي مات حيوانه كما هو الغالب في أفراد المشكوك لا مجرى لاصالة الأباحة بالنسبة إلى الحل التكليفي ضرورة عدم فعلية شيء من الموضوع والمتعلق والشك فيه فضية الحلّ الوضعي بالنسبة إلى الصلوة في المشكوك عليها تكون سالبة بانتفاء الموضوع، وتوهم كفاية الأثر الفعلي نظير جواز الصلوة في ثوب منغسل بماء مشكوك الطهارة والنجاسة بعد إنعدام ذلك الماء فإن جواز الصلوة فعلا في الثوب المزبور موقوف على جريان أصالة الطهارة في الماء مع إنعدامه ومع ذلك يقول الأصحاب بصحة الصلوة فليس ذلك إلا من جهة كفاية وجود الأثر للمترتب في صحة جريان الأصل في المترتب عليه فهكذا في المقام يكفي الأثر الفعلي بالنسبة إلى المترتب كجواز الصلوة في المشكوك لجريان الأصل في المترتب عليه كجواز الأكل صادرة محضة وخلاف مقتضى طبع الطوليّة المفروضة في موضوع هذا التقريب وقياس المقام بمثال الصلوة في الثوب المزبور باطل لوجود الفارق بين المقامين ضرورة أنّ طهارة الثوب التي هي شرط في صحة الصلوة بانغساله في ذلك الماء أثر فعلي لاصالة الطهارة في الماء حين وجوده وذلك باق بعد إنعدام الماء بخلاف المقام لأن موضوع الحلّ الصلوتي عبارة عن نفس الحلّ التكليفي في ذات الحيوان الذي لا يجرى حسب الفرض من جهة فقدان الموضوع والمتعلق والشك ويكفي ذلك فارقا بين المقامين ورابعاً إنّه على فرض تسليم جميع ذلك حتى كفاية ترتب الأثر على المترتب في جريان الأصل في المترتب عليه لكنه يختص بما إذا كان الشك في أنّ الحيوان الخارجي المعلوم يتخذ الصّوف أو الوبر منه هل هو محرّم الأكل أو محلّه فلا يجرى فيما إذا شك في أنّ هذا الوبر أو الصّوف هل هو متخذ من الحيوان المعلوم كونه محرّم الأكل أو من المعلوم كونه محلل الأكل كما هو الغالب خارجاً في المشكوك

ضرورة عدم حيوان مشكوك الحلّ و الحرمة حتىّ يجرى فيه أصالة الحلّ من جهة الحلّ التكليفي و يصير موضوعاً للحلّ الوضعي و توهم إمكان إنتزاع حيوان مفهومي مشكوك الحلّ و الحرمة من نفس ترد يد ألوبر أو ألصوف بين إنتخاذه من المحللّ أو المحرّم فيقال إنّ عنوان الحيوان المتخذ منه هذا ألوبر مشكوك الحلّ و الحرمة فتجرى فيه أصالة الحلّ من جهة الأكل و به يتحقّق موضوع الحلّ من جهة الصلوة مدفوع بأنّ نفس العنوان بما هو ليس له موضوع في الخارج حسب فرض إنتزاعه من الترديد في ناحية ألوبر و المعنون أعنى كل واحد من الشخصين ليس بمشكوك الحلّ و الحرمة حسب فرض العلم بالفرد ين بمالهما من الحكم فلاموضوع للحلّ الوضعي فتلخص أنّ تطبيق أصالة الحلّ على جواز الصلوة في المشكوك من ناحية الحلّ التكليفي في ذات الحيوان غير ممكن على أيّ تقدير و أمّا الثاني فبيانه إنّ نفس جواز التّعبد بالصلوة في المشكوك و عدمه مشكوك لنا فمقتضى إطلاق أصالة الحلّ جوازه و فيه إنّ نفس الشكّ في جواز التّعبد تمام الموضوع لقبح التشريع عقلاً و حرمة شرعاً ضرورة إستقلال العقل بقبح إسناد ما لم يحرز صدوره من الشارع إليه كما أنّ المقابلة بين الأذن الظاهريّ المحرز منه و بين الافتراء في قوله تعالى، ألله أذن لكم أم على ألله فتفرون، تدلّ على كفاية مجرد الشكّ في الأذن في حرمة التشريع و عدم جواز الأسناد فالتشريع القبيح عقلاً و المحرّم شرعاً لا يختصّ بما علم عدم صدوره من الشارع بل يعمّ ما شكّ في صدوره فالشكّ في جواز التّعبد بفعل و عدمه تمام الموضوع لحرمة التّعبد و إذا كان الشكّ بما هو صفة ترديدية موضوعاً لحكم من الأحكام لا يعقل أن يرتفع هذا الحكم بطرو، الشكّ لفرض كون الشكّ موضوعاً له و عليها لا تشمله أدلة الأصول العملية التي لسانها لسان جعل الوظيفة الظاهرية للشاكّ في الحكم الواقعي كما لا تشمل المورد الأدلة الحاكمة على الأحكام بعنوان الشكّ لو فرض وجود مثل هذا الدليل الحاكم بعنوان الشكّ بالنسبة إلى الأحكام الواقعية و السرفي ذلك ما أشرفاً إليه من أنّ الشكّ ربما يكون بنفسه موضوعاً لحكم واقعيّ و من المعلوم أنّ أصالة الحلّ

لسانها لسان جعل الحلّ الظاهري للمشكوك حكمه الواقعي فكيف تشمل مورداً يكون حكمه الواقعي هو الحرمة أضف إلى ذلك أنه على فرض جريان هذا الأصل فحيث أنّ لسانها لسان رفع الحرمة عن عنوان التشريع بما هو عنوان قصدى مبرز بالفعل الجارحي فلا يمكن تصحيح الصلوة بجريانها ولو في مرحلة الظاهر لأن ما يلزم في ناحية تصحيح الصلوة إنما هو وجود المرخص لها بعنوانها لا بعنوان أنّها فعل صار مبرزاً للتعبّد بمعنى التشريع فكم فرق بين التعبّد بالصلوة بما هي وظيفة تعبّديّة والتعبّد بها بمعنى إسنادها إلى الشارع جعلاً ولا ينافي ما ذكرنا جواز الأتيان بالصلوة رجاءً كما هو واضح وأما الثالث فبيان أنّ نفس جواز الصلوة في المشكوك بما أنّها فعل جارحي مشكوك لنا فمقتضى إطلاق أصالة الحلّ جوازها، وفيه أنّه مبنئ على القول بالحرمة الذاتية للعبادة الفاقدة للأمر من غير جهة التشريع وقد ذكرنا في كتاب الطهارة أنّها بالنسبة إلى بعض قيود الصلوة كالطهارة من أحدث وإن كانت ثابتة لدلالة الأخبار على المنع عن الصلوة بلا طهارة ولوحال التقيّة معللاً بمثل أما تخاف أن يخسف بك الأرض ونحوه مما يدل على الحرمة الذاتية وبمغوضيّة ذات العبادة بلا طهارة كما يكشف عنه قوله (ع) في بعض تلك الأخبار أحبّ الله أن لا يعبد إلاّ طاهراً وأنّها بالنسبة إلى نفس العبادة بما هي وإن كانت ممكنة ثبوتاً إلاّ أنّه لا دليل عليها إثباتاً وإذا لم تثبت الحرمة الذاتية للعبادة بما هي فاجراء أصالة الحلّ لرفع الشكّ من هذه الجهة لا معنى له وعلى فرض تسليم الجريان لا تثبت صحّة هذه الصلوة وكونها مصداقاً للعامة به وأما الرابع فهو مختار بعض الأساطين وقد أطال الكلام في تقريبه ببيان مقدمات ثلاث في لباس مشكوكه وحاصل ما يستفاد من كلامه بطوله إنّ الشرطيّة والمانعيّة أمران إنتزاعيّان أما الشرطيّة فهي منتزعة عن الأمر الشرعي بشيء في مركّب نظير صلّ مع الطهارة حيث ينتزع منه شرطيّة الطهارة للصلوة وأما المانعيّة فهي منتزعة عن النهي الشرعي عن شيء في مركّب نظير لا تصلّ فيما لا يؤكل لحمه فتعلّق النهي الغيري بالموانع ممّا لا يرب فيه وكذا

التعبير بالحرمة في موردها كما في الصلوة في الحرير أو الذهب للرجال حيث ورد
التعبير بحرمتها في الأخبار تارة والمقابلة بين الحل وعدمه أو الحل والحرمة بالنسبة
إليها أخرى، فيعلم من ذلك أن الحل والحرمة المأخوذ من في أدلة أصالة الحل نظير
قوله (ع) كل شيء فيه حرام وحلال فهو لك حلال يعمان النفسيين والغيريين كما
يعمان الاستقلاليين والضمنيين فالشك في جواز الصلوة في المشكوك وعدمه شك في ثبوت
الحل الغيري الضمني بالنسبة إليها أو الحرمة الغيرية الضمنية والمفروض عموم مصب
أصالة الحل للغيري فتطبق على المقام ومقتضاها رفع الحرمة الغيرية المستلزم لوضع
الحل الغيري المستتبع للترخيص في الصلوة في المشكوك إنتهى وقد أورد عليه بعض
الاعاظم في رسالته في اللباس المشكوك بما حاصله إن المنع هو ما يكون بوجوده مخللاً^(١)
وحيث قد ثبت في باب مقدّمة الواجب استحالة مقدّمة عدم الضدّ لوجود الضدّ الآخر
كاستحالة مقدّمة وجود الضدّ لعدم الآخر فلا يمكن إرجاع مانعية الشيء كما لا يوءكل
أو الحرير للصلوة إلى دخل عدمه فيه ليكون مرجع النهي عن المنع إلى الأمر بإيجاد
عدمه فيكون المكلف مطالباً بإيجاد عدم الموانع في الصلوة مثلاً كما يكون مطالباً بإيجاد
الاجزاء والشرائط فيها بل لا بدّ من إرجاع مانعية الشيء إلى دخل عدمه في قابليّة
الحلّ كدخل عدم الرطوبة في استعداد القطن لقبول الأحراق من النار فمرجع الأمر
الغيري فيما لا يوءكل أو الحرير أو الذهب بالنسبة إلى الصلوة إلى كون عدمها دخيلاً في
قابليّة الصلوة للصحة وصورورها معراج الموء من مثلاً ومن المعلوم أن إثبات هذا القيد
العدمي الدخيل في استعداد الحلّ خارج عن حوصلة أصالة الحلّ ثم لو سلّمنا ذلك
فحيث أن الأمر بالشيء إن قلنا باقتضائه النهي عن الضدّ فإنما يقتضى النهي عن الضدّ
العامّ فالامر بهذا القيد العدمي إنّما يقتضى النهي عن ضده العامّ أعني تركه الملازم
مع وجود المقيد بوجود ذلك القيد فالنهي عن الوجود نهى عن العرضي لا ذاتي مع أن مصب
أصالة الحلّ هو النهي الذاتي دون العرضي إنتهى أقول هذا الأيراد كاصل التقريب
(١) الشيخ ضياء الدين العراقي

فاسد أمّا الأيراد فلا يتناهى على عدم مقدّميّة عدم الضدّ لوجود الضدّ الآخر وذلك ناش عن الخلط بين باب المقتضى والمنع مع باب التّماثل في الوجود إذ ما تسالنا عليه في باب مقدّمه الواجب من عدم مقدّميّة عدم الضدّ لوجود الضدّ الآخر وبالعكس إنّما هو جهة تمنع الضدّين في عالم الاجتماع في مكان واحد لا يسعهما معاً بمعنى أنّ إحتياج كل واحد من الوجودين إلى الحيّز وعدم قابليّته حيّز واحد لا اجتماعهما فيه أوجب تمنعهما في الوجود واستحالة اشتغال المحلّ باحدهما إلّا حال خلوه عن الآخر وبالعكس وهذا لا يربط له باب المقتضى والمنع ضرورة أنّ المنع بوجوده الذي إعترف هذا القائل بكونه مخللاً يكون قاطعاً لسلسلة الوجود ومانعاً عن تأثير المقتضى في الموجود رفعاً أو دفعاً نظير وجود الرطوبة في القطن فانه يقطع سلسلة وجود الاحراق ويمنع عن تأثير النار في الاحتراق فهكذا وقوع الصلوة فيما لا يوءكل أو الحرير بلا تمنع في البين حتّى يبقى مجال لمقدّميّة عدم الضدّ لوجود الضدّ الآخر وبالعكس فقضيّة هذا الأيراد من جهة إبتناؤه على هذه المقدّمه التي لا تنطبق على المقام سالبة بانتفاء الموضوع مع أنّ ما ذكره من إرجاع المنع إلى تأثير عدم المنع في قابليّة المحلّ فاسد ضرورة أنّ القابليّة لا تخلو إمّا أن تكون أمراً وجودياً وحينئذ لا يعقل كونها رشح العدم أو تكون أمراً عدمياً فلا معنى لعليّة العدم للعدم ضرورة أنّ العدم لا يكون راشحاً ولا مترشحاً هذا كله مضافاً إلى أنّ مبنى استدلال هذا المستدلّ ليس على إقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده حتى يجاب عنه بانه إنّما يقتضى النهي عن ضده العامّ دون الخاصّ كيف وهو منكر لاقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده العامّ أيضاً فضلاً عن الخاصّ كما يشهد به صريح كلماته في ذلك الباب بل مبنى استدلاله كما يظهر من كلماته في المقام إنّما هو على تعلّق النهي الغيري بالموانع وإستظهار الحرمة الوضعيّة لها والحلّ الوضعي لغيرها من الاخبار وأما أصل التّقريب فلا فاسد من وجهين أحدهما الخلط بين المنع والمنوع بزعم كون النهي الغيري من أقسام النهي المولوي مع أنّه ليس كذلك

ضرورة أن معنى الغيرية عدم إعمال الملووية في الأمر والنهي بل الإرشاد بهما إلى كون متعلقهما جزءاً أو شرطاً أو مانعاً بالنسبة إلى المهية ولذا لا يترتب عليها آثار الملووية من إستحقاق العقوبة على تركهما بما هو تركهما كما لو صلى في غير الماكول في سعته الوقت إذ لا عقاب عليه لهذه الصلوة أصلاً لتمكُّنه عن الأتيان بها في الماكول بل هي فاسدة لقوله (ع) في الموثقة فالصلوة في وبره وشعره وروثه وبوله وكلّ شيء منه فاسد وأما في ضيق الوقت فليس عليه عقاب من جهة إيقاع الصلوة في غير الماكول بل من جهة عدم إيجاد صلوة صحيحة ولأجل كون النهي الغيري للإرشاد دون الملووية لا يختص بالموانع بل ورد كثيراً في الأخبار في مورد الشرائط حيث نهى عن الصلوة لفائدة لبعض الشرائط إرشاداً إلى شرطية ذلك المفقود كما نهى عن الصلوة الواجدة لبعض الموانع أو القواطع إرشاداً إلى مانعية ذلك الموجود أو قاطعيته فالنهي الغيري أولاً ليس بمولوي حتى يترتب عليه آثار الملووية من كون متعلقه ممنوعاً ومحرمّاً شرعاً بل هو إرشاد إلى الموانع فالحل المولوي المجمعول شرعاً في مرحلة الظاهر في طول الجهل بالحرمة الملووية الواقعية كما هو مصبُّ أصالة الحل لا يشمل موارد الشك في هذا السنخ من النهي فالتمسك به خلط بين المانع والممنوع وثنياً لا يختص بباب الموانع لكثرة وروده في باب الشرائط فمجرد تعلق النهي الغيري بشيء لا يصلح لانتزاع المانعية عنه بل هو مشترك بينها وبين الشرطية ثانيهما إستظهار جعل الحرمة الوضعية في المانع كما لا يوءكل من المقابلة بين الحل والحرمة في الأخبار نظير التوقيع المروي عن صاحب الزمان عجل الله فرجه المتقدم المشتغل على قوله (ع) إنّا حرّم في هذه الأوبار والجلود فأما الأوبار وحدها فكلّ حلال بدعوى أنّ التعبير بالحرمة في مورد المانع وهو توأمية الأوبار مع الجلود وبالحل في مورد عدم المانع وهو الأوبار وحدها بعد معلومية كون الحرمة والحل هنا بلحاظ الصلوة في الوبر والجلد معاً أو في الوبر وحده بشهادة مورد السؤال ظاهر في جعل الحرمة الوضعية للمانع والتوقيع المروي عنه (ع) المتقدم

المشتمل على قوله (ع) فاما السَّمُورُ والثَّعَالِبُ فحرام عليك وعلى غيرك الصَّلوة فيه ويحلُّ لك جلود الماكول بدعوى ظهور التَّعبير بحرمة الصَّلوة في جعل الحرمة الوضعية للمانع ومرسل الفقيه قال سئل أبو جعفر وأبو عبد الله عليهما السَّلَام فقيل لهما إنا نشترى ثياباً يصيبها الخمر وودك الخنزير عند حاكتها أفصلّى فيها قبل أن نغسلها فقالا عليهما السَّلَام نعم إنَّ الله حرّم أكله وشربه ولم يحرم لبسه ومسّه والصَّلوة فيه بدعوى أنَّ الحرمة المنفيّة عن الصَّلوة في ذلك هي الوضعية فيدلُّ على أنَّ المَجْعول في الموانع هي الحرمة الوضعية وبمضمونها أخبار آخر في أبواب لباس المصلّي مشتملة على التَّعبير بالحرمة في مورد المانع وبالحلِّ في مورد غيره وذلك لأنَّ الظَّاهر من هذه الأخبار وإن كان جعل الحرمة الوضعية للمانع لكن لما كان لازم المقابلة عليها جعل الحلَّ الوضعي في ضدِّ المانع كما يؤكل وهذا مستحيل عقلاً على مسلكه ولغو قبيح عسى مسلكنا ضرورة أنَّه قد أطال الكلام في لباس مشكوكه وغيره في بيان إستحالة جعل أحد الضدِّين مانعاً مع جعل الآخر شرطاً لكننا برهنا عدم إستحالته ثبوتاً بل كونه لغواً إثباتاً وكيف كان فالجمع بين جعل الحرمة الوضعية لاحد الضدِّين مع جعل الحلَّ الوضعي للضدِّ الآخر كما هو لازم هذا ألاستظهار من هذه المقابلة مستحيل على مذاقه لغو على مذاقنا فهو على أيِّ تقدير فاسدٌ بل الحقُّ كون التَّعبير بالحلِّ والحرمة في تلك الأخبار كنايةاً من باب ذكر اللاتم العقلي للإشارة إلى الملزوم الشرعي ضرورة أنَّ الشارع إذا لم يأخذ قيداً في موضوع حكم كاشتراط كون الصَّلوة في مكان خاص أو في اللباس المأخوذ من فرد خاص من أفراد مايوكل لحمه أو من نبات خاص كالقطن أو الكتان فاطلاق موضوع الحكم يستلزم عقلاً سعة دائرة ذلك الموضوع وكون الصَّلوة في كل مكان أو في كل فرد من أفراد مايوكل أو النباتات حلالاً أي جائزاً وصحيحاً وكون المكلف مخيراً في إختيار أيِّ الأفراد شاءً فالتَّعبير بالحلال بالنسبة إلى شيءٍ من هذه الأفراد أخذ بالسلام الطبيعي العقلي كناية عن عدم القيدية المانعية كما أنه إذا جعل شيئاً مانعاً عن صحّة

فعل مأمور به أو قاطعاً له كجعل ما لا يؤكل مانعاً عن صحّة الصلوة أو جعل التكتف قاطعاً لها فذلك يستلزم عقلاً ضيق دائرة المأمور به في عالم الأمتثال وكون الصلوة الواجدة لذلك المانع أو القاطع حراماً أي غير صحيح فالتعبير بالحرام بالنسبة إلى شيء من الموانع أو القواطع أخذ باللائم الطبيعي العقلي كناية عن المانعية والأخلال فظهر أنّ تطبيق أصالة الحلّ على جواز الصلوة في المشكوك من ناحية الحلّ الغيرى غير ممكن نعم لا يرد على استظهار الحلّ الوضعى من تلك الأخبار ما قيل من أنّ حلّ الثوب إنّما هو بلحاظ نفسه لا بلحاظ أثره إذ ليس له أثر يشك في ترتبه عليه وذلك لأنّ لو صحّحنا كون مصبّ أصالة الحلّ جعل الحلّ الصلوتى ورفع الحرمة الصلوتية فقد صحّ هذا المعنى بالنسبة إلى الثوب وحينئذٍ فحديث كون حلّ الثوب بلحاظ نفسه لا بلحاظ أثره حديثٌ شعريٌّ إذ لا معنى لحلّ الثوب إلاّ حلّ أثره المرغوب منه في وعاء التشريع وهو تارة لبسه مطلقاً تكليفاً وأخرى لبسه الصلوتى وضعا ولا ما قيل من أنّ لازم ذلك جريان أصالة الحلّ بالنسبة إلى الشرائط أيضاً وذلك لأنّ الحلّ فى مقابل الحرمة يكون مجرى الأصل لا الحلّ الذى لا مقابل له، وكيف كان فقد تبين من جميع ما ذكرنا عدم إنطباق أصالة الحلّ على موارد الشكّ فى المانعية أو القاطعية وعدم صلاحيتها لاثبات جواز الصلوة فى المشكوك المسئلة (الرابعة) لا يجوز لبس الذهب والصلوة فيه للرجال ولم يتعرّض له المصنّف (قده) هنا لكن ذكر فى المعتبر خصوص الصلوة فى خاتمه وكيف كان ففيه جهات من البحث، الأولى فى حرمة لبسه تكليفاً وهى مما لا خلاف فيه ظاهرأ بين المسلمين كما أدعى عليه إجماعهم بل ضرورة الدّين ويشهد لذلك كون النبوى (ص) مشيراً إلى الذهب وألحرير هذان محرّمان على ذكور أمتى (١) مشهوراً بين الفريقين نعم اختلفت الخاصّة فى أنّ المحرّم هو التزيّن بالذهب حتى يعم شدّ الأسنان أو صبّها

(١) مستدرک الوسائل، الباب ٢٤، من لباس المصلّى، حديث ١.

بالذهب لصدق التزئ عليهما ولا يشمل بطانة الذهب أو سرواله لعدم صدق التزئ من جهة الخفاء أم هو لبسه حتى ينعكس الأمر فيعمّ البطانة والسروال لصدق اللبس عليهما دون شدّ الأسنان وضيها بالذهب لعدم صدق اللبس ومنشاء الخلاف اختلاف الاستظهار من الأخبار ففي خبر (١) موسى بن أكيل التميمي عن أبي عبد الله (ع) في الحديد أنه حلية أهل النار والذهب أنه حلية أهل الجنة وجعل الله الذهب في الدنيا زينة النساء فحرم على الرجال لبسه والصلوة فيه وفي معتبر (٢) روح عبد الرحيم عن أبي عبد الله (ع) قال قال رسول الله (ص) لامير المؤمنين (ع) لا تختم بالذهب فإنه زينتك في الآخرة وفي مؤثق (٣) عمار بن موسى الساباطي عن أبي عبد الله (ع) في الرجل يصلّي وعليه خاتم حديد قال لا ولا يتختم به الرجل فإنه لباس أهل النار وقال لا يلبس الرجل الذهب ولا يصلّي فيه لأنه من لباس أهل الجنة وعن الثوب يكون علمه ديباجاً قال لا يصلّي فيه أحد حتى يقتضى التعبير بكون الذهب حلية أهل الجنة أو جعله زينة النساء في الدنيا كما في الأول والتعليل بكونه زينة الآخرة كما في الثاني دوران الحرمة مدار عنوان التزئ بالذهب ومقتضى التعبير بلبس الرجل الذهب والتعليل بكونه لباس أهل الجنة كما في الأخير دورانها مدار عنوان اللبس فيقع التعارض بين الروايات ولا سيما من جهة التعليلات وقد أشرنا في بعض المباحث السالفة إلى اختلاف أنظار الأصحاب في موارد تعارض علتين بالنسبة إلى حكم واحد نظير خفاء الجدران وخفاء الأذان بالنسبة إلى حدّ الترخّص فقبل بلزوم إرجاعهما إلى علّة واحدة لاستحالة كون شيئاً واحداً معلولاً لعلتين فالعلّة في المثال عبارة عن بعد

(١) ألوسائل . أبواب ٣٠ . من لباس المصلّي . حديث ٥ .

(٢) ألوسائل . أبواب ٣٠ . من لباس المصلّي . حديث ١ .

(٣) ألوسائل . أبواب ٣٢ . من لباس المصلّي . حديث ٥ وأبواب ٣٠ . منه . حديث ٤

خاص يكون خفاء الأذان و الجدران مشيراً إليه و هذا القول مختاراً للمحقق الخراساني (قدّه) و قيل بلزوم تقييد إطلاق كل واحدة منهما من جهة الاستقلال بالعلية بالآخرى و الحمل على جزء العلة فالمركب من مجموعهما هو العلة و هذا القول مختار جماعة و قيل بتقييد إطلاق مفهوم كل منهما في ألا نحصر بمنطوق الآخر و النتيجة هو استقلال كل بالعلية غاية الأمر على سبيل البدلية فمع الاجتماع يكون علة بطريق أولى و قد قويننا في محله هذا القول هذا هو مقتضى القاعدة في كبرى تعارض العلتين و عليه يكون كل واحد من عنواني التزيين بالذهب و لبسه محرماً بالاستقلال في مورد الافتراق يكون كل منهما علة مستقلة للتحريم و في مورد الاجتماع يكون جامعهما علة له لكن في المقام نكتة خاصة هي إيمان تحكيم إحدى العلتين على الأخرى ضرورة صدق اللباس على بعض ما يترش به و صدق الزينة على اللباس فيمكن جعل أحدهما مفسراً للآخر و عليهما فالظاهر أن الحكومة مع اللباس دون الحلية ضرورة أن أول حلوى الإنسان و أعظمه هو ما يخرج عن صورة الحيوانات أعني اللباس الحافظ له عن العراء فالمدار في تحقق موضوع الحرمة على صدق عنوان لبس الذهب عرفاً و هو صادق على التختم به أو الدملج و المنطقة ونحوها لاحاطة الخاتم و الدملج و المنطقة و نحوها على الإنسان بلحاظ إصبعه أو عضده و احتوائها عليه بخلاف شد الأسنان و ضيها بالذهب فلا يصدق عليهما اللبس لعدم الاحاطة و الاحتواء مضافاً إلى إستفاضة الأخبار بالنهي عن التختم بالذهب و إلغاء خصوصية الخاتم و التعدد إلى مثل الدملج و المنطقة مما يساعده الأنفهام العرفي بخلاف غيرها مما ليست له إحاطة بالإنسان كالمحمول فلاحاجة في إثبات الجواز للمذكورات إلى التثبت بذيل الأخبار المرخصة في شد الأسنان و ضيها بالذهب أو نحو ذلك حتى يناقش فيه تارة بضعف السند و إن كانت المناقشة ممنوعة بالنسبة إلى بعضها باعتبار سندها و أخرى بضعف الدلالة للفرق بين مثل شد الأسنان بخيط من الذهب و بين التزيين بحلقة في الأذن أو قاب الساعة أو حبلها لما عرفت من محكومة الحليقة بالزينة

في غير الموثقة باللبس الموجود فيها هذا كله مضافاً إلى أن الأخبار المشتبهة على التعليل بالحلية والزينة ضعيفة السند غالباً إذ عمدتها خبر التميمي وهو مقطوع الصدر والذليل أما الأول فلرواية محمد بن أحمد بن يحيى صاحب نوادر الحكمة عن رجل حيث استثنى جماعة من الأصحاب من جملة روايات صاحب نوادر الحكمة رواياته عن رجل ولم يعملوا بها وأما الثاني فلاجل موسى بن أكيل التميمي ودعوى إيجاب ضعف سنده بالشبهة غير مسموعة ضرورة عدم تعنون المسئلة في كلمات غالب القدماء فكيف يمكن إحراز الشبهة الاستنادية منهم على طبق هذه الرواية سيما مع وجود الموثقة نعم خبر روح ابن عبد الرحيم معتبر لوجود ابن فضال في وسط السند وكون من قبله ثقة لكن تعليقه بكونه الذئب زينة الآخرة لكونه تعبدت شيئاً بمعنى عدم إيفهام جهة العلية منه عرفاً وجوده كعدمه من جهة الدخول في مفاد الرواية فيبقى ظهور النهي عن اللبس بحاله بلا معلومية كون جهة الحرمة التزني كما يمكن التعمد إلى غير مورد اللبس وأما الموثقة فهي ظاهرة في حرمة اللبس وسندها معتبر ضرورة أن أحمد بن الحسن الموجود في سندها وإن كان مشتركاً بين كثيرين لكن الذي يروى عنه محمد بن أحمد بن يحيى كما في هذه الرواية أو سعد بن عبد الله الأشعري كما في غيرها ويروى عن عمرو بن سعيد المدائني كما في هذه الرواية هو ابن علي بن فضال فاحمد بن الحسن في هذه الرواية بقريظة الراوي والمروي عنه يكون من بنى الفضال الذين عرفوا مراراً باعتبار السند بوجود واحد منهم فيه وعدم الحاجة إلى ملاحظة من بعده فضلاً عن كون من بعده أيضاً في نفسه ثقة كما في هذه الرواية وبالجملة حجية الموثقة سنداً مما لا ينبغي الارتياح فيه والموجود فيها هو حرمة اللبس دون التزني فالمدار عليه وعدم حرمة التختيم بالحد يد ولافساد الصلوة فيه لقيام الأجماع على ذلك من الخارج لا يضر بظهور النهي عن لبس الذئب للرجال والصلوة فيه في الحرمة بعد عدم قيام قرينة خارجية على خلاف الظاهر بالنسبة إلى هذه الفقرة لما ذكرنا مراراً من إمكان التفكيكين فقرات متعدّدة في سياق واحد وعدم مقاومة السياق

مع الظهور الطبعي للأوامر والنواهي المولوية عقلاً في الوجوب والحرمة لكن مع ذلك كله لا يترك الاحتياط بترك التزئين بالذهب للرجال نظراً إلى كثرة التعليل أو التّعبيير بالحلية أو الزينة في الأخبار وهناك فروع يعلم حكمها مما سيأتي، الثانية في حرمة الصلوة فيه وضعاً وقد ادعى عليه الأجماع في الجملة بل استظهر جماعة من عبارتي أفاضلين في المعتبر والمختلف كون بطلان الصلوة في الذهب إجمالاً متسالماً عليه بين الأصحاب قدماً و حديثاً حيث عنون في المختلف الصلوة فيما لا تتم من الذهب وذكر أنّ فيه الخلاف بين الأصحاب فاستظهروا من ذلك تسالم القدماء على بطلان الصلوة فيما تتم منه لكن في الاستظهار تأمل بل منع لما أشرنا إليه في الجهة الأولى من عدم تعنون مسألة الذهب لباساً و صلوة في كتب غالب القدماء مضافاً إلى كثرة وقوع الخلل في نقل عدم الخلاف من القدماء في أبواب الفقه و بعد ذلك كله كيف يمكن استظهار اتفاق آراء القدماء على بطلان الصلوة في الذهب إجمالاً من مثل هذه العبارة مع أنّ الأجماع على تقدير تحققه مدرك مستند إلى الأدلة الموجودة في الباب فالعمدة هو الاستظهار من الأدلة اللفظية وقد عرفت أنّ عمدة أدلة الباب موثق عمار المشتمل على جملة لا يلبس الرجل الذهب ولا يصلّي فيه لأنه من لباس أهل الجنة و مرجع ضمير فيه وإن أمكن كونه حكماً عبارة عن اللباس المستفاد من لا يلبس الرجل الذهب كما في قوله تعالى إعدوا هو أقرب للتقوى مؤيداً بالتعليل بانه من لباس أهل الجنة ليكون مصب الحرمة الوضعية هو الصلوة في لباس الذهب كما إختاره في المستند لكن جعل المرجع حكماً يختص بما إذا لم يكن في الكلام مرجع حقيق للضمير كما في الآية الشريفة فمع وجوده كما في الموثقة ضرورة صحة إسناد كل واحد من الصلوة واللبس إلى نفس الذهب لا موجب لارجاع الضمير إلى المرجع الحكمي ولا ينافي ذلك تعليل انتهى عن الصلوة في الذهب بانه من لباس أهل الجنة إذ يصح صيرورة كون الذهب من لباس أهل الجنة علّة لفساد الصلوة في الذهب كما يصح صيرورته علّة لحرمة لبسه و لذا يكون التعليل المزبور علّة لكلا الحكمين

التكليفى و أُلُوْعى فبذ لك ىنبغى أن ىجاب عن مقالة صاحب المُستند (قدّه) لا بما قىل من أنّ جعل مصبّ النّهى خصوص الصّلوة فى لباس الذّهب ىستلزم قلّة أفراد ه لكون اللّباس المُحصّ فى الذّهب فى غاية النُدرة كدرع ىكون جمىع جلقه من الذّهب ضرورة إمكان دفعه على فرض ظهور الدّلىل فى ذك بانّ دائرة نفس الكبرى الشّرعىّة من أوّل الأمر مضىقة فلا موجب للتّصرّف فى ظاهرها بتوسعة دائرتها و تزىيد صغرىاتها فالكبرى غير متكفّلة لحال الصّغرى حتّى تكون قلّة أفراد سبباً للتّصرّف فى ظاهرها فمع تسلیم ظهور الرواية فى رجوع الضّمیر الى اللّباس لا ىبقى مجال لهذه المناقشة فالعمدة ما ذكرنا من ظهورها فى رجوع الضّمیر الى الذّهب دون اللّباس فالمدار على صدق الصّلوة فى الذّهب و أمّا جعل مصبّ المنع اللّباس بىركة التّعلیل فقد عرفت ما فىه و حىنئذّ تصل النّوبة الى النّـزاع المُعروف بىن الأستاذ الأکبر الوحىد البهبهانى (قدّه) و بىن جماعة ممن تأخّر عنه من أنّ لفظه فى فى باب لباس الصّلوة تعمّ مطلق المصاحبة لعدم ظرفیة اللّباس للصّلوة أو أنّها ظاهرة فى الظرفیة و لا بدّ للتّصرّف فى هذا الظّهور من وجود القرىنة كما إدّعاه الجماعة و التّحقیق أنّ إساند ظرفیة اللّباس أو المكان أو نحوهما الى الصّلوة بماهى فعل نحوئّ لىس على نحو الحقیقة ضرورة عدم صدق الظرفیة بالنّسبة الى مثل القرائة بماهى كىف مسموع قائمة صدوراً بذات الفاعل غیر محتاجة حلوّاً الى أى ظرف مكانى و أقیام الذّى هو قائم صدوراً و حلوّاً بذات الفاعل و هكذا فى الرّكوع و السّجود فلا ىصحّ إساند القرائة و أقیام و نحوهما الى الوقوع فى لباس أو مكان و إنّما ىصحّ ذك بالمناسبات الخارجیة و لو القهریة لكون المصلّى زمانياً و مكانياً، ظرفه اللّباس فكلّما كانت هناك مناسبة عرفیة مصحّحة للظرفیة نظیر مكان المصلّى و لباسه أو خاتمه و ما ىحیط به كالمناطقة و الدّملج صحّ استعمال فى بمعونة تلك المناسبة و إلاّ فلو كان هناك دلىل تعبّدى كاشف عن مراد الشّارع من موضوع حكمه و أنّه أعمّ من المصاحبة كما فى بابى المیة و ما لا ىؤكّل لما عرفت من دلالة الأخبار على فساد الصّلوة إذا كان مع المصلّى دبه من جلد حمار أو

كان على ثوبه وبسر ما يؤكل لحمه أو نحو ذلك مما يستفاد منه مطلق المصاحبة لقلنا بالتعميم بمعونة ذلك الدليل وإلا إقتصرننا على مورد الظرفية العرفية فنحن وإن وافقنا مع الاستاد الأكبر (قدّه) في عدم صحة إسناد الظرفية بنحو الحقيقة إلى الصلوة في شيء من الموارد ثبوتاً لكن حيث لا دليل على كون في، بمعنى، مع إثباتاً فلا بد من التّحفظ على ظهورها في الظرفية غاية الأمر حملها على الظرفية العرفية بعد عدم إمكان الحمل على الحقيقية وحيث يكون المعتم للموضوع أحد الأمرين من المناسبة العرفية أو الدليل التّعبدي الكاشف عن مراد الشارع من الظرفية في عالم الموضوعية للحكام فنوافق مع الجماعة في دوران الظرفية سعة وضيقاً مدار أحد هذين الأمرين وقد عرفت وجود كلا الأمرين بالنسبة إلى الصلوة في الميتة وفيما لا يؤكل لحمه وأما في المقام أعني باب الصلوة في الذهب فالأمر الثاني غير موجود ضرورة عدم قيام دليل تعبدي على كون مراد الشارع من مصب النهي عن الصلوة في الذهب مطلق مصاحبة الذهب في الصلوة فينحصر في الأمر الأول أعني المناسبة العرفية المصححة لصدق الصلوة في الذهب وإن قد تبين تنقيح الكبرى في باب الصلوة في الذهب وأن المدار على صدق الظرفية العرفية لا على مطلق مصاحبة الذهب ولا على لباسه أو لبسه أو التزيّن به ظهر حكم المصاديق المختلف فيها كالثوب الذي يكون سداً أو لحمته أو بطانته أو قطعة منه من الذهب والموه والخاتم والدمج والمنطقة والسوار والخلخال والثوب المطرز بالذهب مع إندراس الطراز والثوب الذي يكون أزراره من الذهب وقاب الساعة وزنجيرها وشدّ الأسنان أو ضبها بالذهب وحمائل المصحف المحلى بالذهب أو السيف ككفان أصحاب بين مفرط ومفرط بالنسبة إليها حيث إختار في المستند إختصاص البطلان بالصلوة في الذهب المحض كان يكون الثوب سداً ولحمته معاً من الذهب وإختار في كشف الغطاء بطلان الصلوة في الجميع فإنّ التّحقيق أنّ الثوب الذي يكون سداً أو لحمته أو بطانته أو قطعة منه من الذهب يصدق بالنسبة إليه الظرفية العرفية لوقوع الصلوة وتبطل الصلوة فيه والموه إن

كان تمويهه بمقدار يصدق الصلوة في الذَّهَبِ عرفاً بطلت الصلوة فيه أيضاً وإن كان بمقدار لا يصدق الظرفية عرفاً صحَّت والخاتم والذَّمْلَجُ والمنطقة والخلخال والسَّوَارِ حَيْثُ يكون لها الاحتواء بالنسبة إلى الشخص فيصدق عرفاً وقوع الصلوة فيه فتكون الصلوة فيها باطلة والثَّوْبُ المَطْرُزُ بالذَّهَبِ إن ذَهَبَ أثر الطَّرَازِ بسبب الأندراس فلم يبق إلاَّ لون الذَّهَبِ لا يصدق الظرفية فيه فلا تبطل الصلوة فيه وإلاَّ تبطل والأزرار إن كانت متصلة بالثَّوْبِ بحيث يصدق عرفاً الصلوة في الذَّهَبِ تبطل الصلوة فيه فتأمل وإن لم تكن محسوبة من أجزاء اللباس فلا تبطل وما عدا ذلك من المذكورات فما لا يصدق فيها الظرفية فضلاً عن اللبس عرفاً لا تبطل الصلوة فيها ومنه يعلم حكم المحمول وأنه عدم البطلان وبالجملة فكُلُّ ما صدق الظرفية عرفاً بطلت الصلوة وكلُّ ما صدق لبس الذَّهَبِ عرفاً حرم تكليفاً فإجواز الصلوة في المحمول وغيره من المذكورات إنما هو من جهة خروجها تخصُّصاً عن تحت كبرى المنع بلا حاجة إلى التمسك له بالسيرة المستمرة على حمل الحجَّاج للذَّانِيرِ والصلوة معها أو نحو ذلك من الأدلة نعم هي مؤيدة وليست بدليل، الثالثة في حكم مشكوك الذَّهَبِ والبحث فيه تارة من جهة جواز الدُّخُولِ في الصلوة في المشكوك وحينئذٍ يجري فيه جميع ما تقدَّم في المشكوك مما لا يؤكل لحمه مع تفاوت جريان أصالة الحلِّ هنا على مسلك إستناد مانعية الذَّهَبِ إلى إستفادَةِ الحُرْمَةِ النَّفْسِيَّةِ للصلوة في الذَّهَبِ عن الأدلة دون المانعية كما ستعرف تقريبه بخلافه هناك إذ قد عرفت عدم إنطباق أصالة الحلِّ على موارد الشكِّ في الماكولية على شيعيٍّ من المسالك وأخرى من جهة كشف وقوع الصلوة في الذَّهَبِ بعد الفراغ عنها سواءً كان قبل الصلوة مشكوك الذَّهَبِ ثم تبين بعد الفراغ كونه من الذَّهَبِ أم كان معلوم الذَّهَبِ ونسيه أو غفل عنه فصلَّى فيه ثم إنلقت بعد الفراغ أم كان معلوم العدم ثم تبين بعد الفراغ كونه ذهباً فالمشهور صحة الصلوة حينئذٍ مطلقاً وذهب جماعة إلى صحَّتِها في خصوص صورة النسيان وذهب بعضُ إلى البطلان مطلقاً، والتَّحْقِيقُ أنَّه لو قلنا بما نسب إلى السَّيِّدِ المَجْدُدِ الشَّيرَازِيِّ (قدَّه) من كون الصلوة

فى الذّهب محرّمة بالحرمة التّنفسيّة و أنّ البطلان مستند إلى مبعوضيّة ذات الصّلوة فى الذّهب بما هى لا كونها محرّمة بالحرمة الوضعيّة بمعنى كون وقوع الصّلوة فى الذّهب مُخلّاً بها و كون التّنهى للإرشاد إلى المانعيّة دون الحرمة التّكليفيّة و المبعوضيّة الذاتيّة فلا ريب فى جريان أصالة الحلّ فى المقام بالنّسبة إلى الجهة الأولى و صحّة الدّخول فى الصّلوة لذلك ضرورة أنّ التّنهى عن الصّلوة فى الذّهب عليها الممسك يدلّ على مبعوضيّة هذه الحصة من الصّلوة أى الواقعة فى الذّهب فإطلاق الأمر بطبيعيّ الصّلوة المنحلّ عقلاً إلى كل حصة حصّة من الحصص المتصورة للطبيعيّ و الموجب للرخصة فى الاتيان بكلّ واحدة من تلك الحصص فى عالم إمتثال الأمر بالصّلوة يقيّد بسبب التّنهى المزبور بغير تلك الحصة ضرورة عدم إجتماع الأمر و التّنهى المولويين فى مورد واحد فالتضادّ بينهما يوجب حكومة الدليل التّأهى على الدليل الآمر فيكون عدم صحّة الصّلوة فى الذّهب من جهة عدم المقتضى للصّحّة و هو الأمر من غير أن يقيّد الأمر بالنّسبة إلى ساير أفراد الطّبيعيّ بقيد عدمى إذ لسان دليل التّنهى عن الصّلوة فى الذّهب ليس إلّا مبعوضيّة خصوص هذه الحصة من الطّبيعة الموجبة قهراً لتضييق دائرة الأمر بالطّبيعة لا تقيّد الصّلوة بعدم الوقوع فى الذّهب فاذا شككنا فى مبعوضيّة حصة خاصّة من الطّبيعيّ كالواقعة فى مشكوك الذّهب إنطبق عليها أصالة الحلّ قهراً و إارتفعت مبعوضيّةها ظاهراً باثبات الحلّ فيها و يبقى إطلاق الأمر بالطّبيعيّ بالنّسبة إليها سليماً عن التّقيّد و صحت الصّلوة بالصّحة الظّاهريّة و بالجملة أصالة الحلّ رافعة للمبعوضيّة التّي هى مقيدة لإطلاق الأمر بالطّبيعيّ بالنّسبة إلى هذه الحصة و إن شئت قلت إنّها حافظة لإطلاق الأمر بالطّبيعيّ بالنّسبة إلى الحصة المشكوكة و حينئذ لا يرد عليه ما زعمه بعض الأساطين من إبتناؤه على كون وجود أحد الصّدّين علة لعدم الآخر و بالعكس بان يكون التّنهى عن الصّلوة فى الذّهب علة لعدم الأمر بها حتّى يكون عدم التّنهى عنها فى مورد الشكّ علة لوجود الأمر بها الموجب لصحّتها و حيث أنّ المبنى فاسد فكذلك ألابتناء و ذلك لما

عرفت في طقّ تقريب جريان أصالة الحلّ عليها المسلك من أنّ النهي عن الصلوة نسي الذّهب مقيدّ لاطلاق الأمر بطبيعيّ الصلوة بالنسبة إلى هذه الحصة إثباتاً لا أنّه علّة لعدم الأمر بها ثبوتاً حتى يكون عدم النهي في مورد الشكّ علّة لوجود الأمر بها ثبوتاً فمع عدم ثبوت التقييد كما في صورة الشكّ ببركة أصالة الحلّ يكون لإطلاق الأمر على حاله مقتضياً للصحة وقد اعترف هذا القائل بأنّه لو قلنا بترتب فساد العبادة على حرمتها المقابلة للحليّة المجعولة بهذا الأصل جرى أصل الحلّ وصحت العبادة فنقول نعم هو كذلك نعم لو دخل في الصلوة في المشكوك بمقتضى أصالة الحلّ ثمّ إنكشف الخلاف بعد الفراغ لزم التماس دليل آخر في إثبات صحتها لأنّ لسان أصالة الحلّ الرخصة الظاهرية وهي مرتفعة بعد العلم بالفساد الواقعي فتوهم الصحة في ألفرض من جهة عدم تنجز النهي الواقعي في حقّ المصلّي لمكان جهله به فاسد فالرخصة الظاهرية إنّما تجدى لجواز الدخول في الصلوة في المشكوك لا لصحتها واقعاً لكن الظاهر من الأدلة الواردة في الذّهب وعمدتها موثّق عمار هو كون النهي إرشاداً إلى الفساد لأنّ الأوامر والنّواهي المتعلّقة بالمهيات المخترعة لها ظهور ثانوي في ذلك كما عرفت مراراً فهذه الأوامر والنّواهي منسلخة عرفاً عن الظهور في التكليف ظاهرة في الوضع وقوع لا يصلّى فيه نسي سياق لا يلبس الظاهر في التكليف لا يمنع عن ظهوره الثانوي في الإرشاد إلى البطلان وبالجملة يكون وزان مشكوك الذّهب وزان مشكوك المأكول في عدم جريان أصالة الحلّ وجريان سائر الأصول حكمية أو موضوعية فيه كالبرائة والاستصحاب وأصالة عدم المنع بالتقريب المتقدّم هناك وكيف كان فجواز الدخول في الصلوة في مشكوك الذّهب بمقتضى الأصول العملية واضح وأمّا بعد إنكشاف وقوع الصلوة فيه فالأصول العملية مرتفعة لكن إطلاق قوله (ع) لاتعاد الصلوة إلا من خمس كاف لإثبات صحتها في جميع الصّور المتقدّمة ويظهر وجه ذلك بعد الجواب عما قيل في عدم إطلاقه من الوجهين أحدهما أنّ لسان لاتعاد لسان مخصوص بالناسي فلا يصحّ مخاطبة غيره كالعامد والجاهل بمثل

أعد فالحديث قاصر طبعاً عن شمول غير النَّاسِي، ثانيهما أنه مخصوص بالاجزاء والشرائط فلا يشمل الموانع والقواطع لعدم ذكرهما لا في المستثنى منه ولا في المستثنى فنقول أما أن لسان لا تعاد لسان النَّاسِيان ففيه أن استعمال الأعادة في مورد العمد والجهل في الأخبار كثير يكفي قوله (ع) من ترك الفاتحة متعمداً فعليه الأعادة فيصح مخاطبة كل واحد من العامد والجاهل بخطاب أعدا ولا تعد كالنَّاسِي نعم خرج العامد ومن يحكمه عن الأطلاق بالاجماع، أما قصوره عن شمول الموانع والقواطع ففيه عدم القصور لاطلاق عقد المستثنى منه أعني جملة لا تعاد الصَّلوة ضرورة إطلاق الصَّلوة الواقعة في مصب نفي الأعادة من جهة جميع أفراد الطَّبيعة إذ هذه الفقرة بصدد تصحيح الصَّلوة و معلوم أن الصَّلوة التامة الخالية عن الخلل صحيحة بالطبع غير محتاجة إلى التصحيح بالتعبد والتشريع فهذه قرينة عقلية على كون مصب نفي الأعادة عبارة عن طبيعتي الصَّلوة التي وقع فيها خلل سواء كان من جهة فقدان الجزء أو الشرط أو من جهة وجدان المانع أو القاطع فمفاد عقد المستثنى منه أن كل صلوة وقع فيها خلل من جهة من الجهات تكون صحيحة في وعاء الشرع وإطلاق عقد المستثنى ضرورة كونه بصدد حصر الفساد فيما كان من قبل أحد هذه الأمور الخمسة فيدل بمفهوم الحصر المستفاد من كلمة لا، وإلا على صحة الصَّلوة شرعاً من قبل ما عدى الخمسة المذكورة فاطلاق عدى المستثنى والمستثنى منه شامل للموانع والقواطع وأما دعوى الانصراف فهي غير مسموعة فالحق صحة الصَّلوة في الصور المتقدمة مطلقاً كما عليه المشهور نعم في كون مفاد الحديث جعل البديل بمعنى تنزيل الناقص منزلة التام بالتعبد أو تقييد الواقع في رتبة الجهل والنسيان ونحوهما خلاف أقواه الثاني كما ستعرف في باب الخلل وربما يستدل للبطلان بوجوه منها إجتماع الأمر والنهي من جهة حرمة لبس الذهب تكليفاً وإتحاد اللبس مع الصَّلوة خارجاً فالنهي عن هذا اللبس لا يجتمع مع الأمر بالصَّلوة فتكون هذه الحصة من الصَّلوة الواقعة في لبس الذهب مبعوضة ذاتاً فتكون الصَّلوة فاسدة قهراً، وفيه أنه فرق واضح

بين المقام مع باب إجتماع الأمر والنهي ضرورة كون المنهَى عنه عبارة عن اللبّيس أي الاشتغال على الذّهب و المأمور به عبارة عن الحركة الصّلوّية أعني أفعالها من التّكبيرة إلى التّسليمة و بديهيٌّ أنّ شيئاً من هذه الأفعال غير متّحد مع الاشتغال على الذّهب بل هما متباينان بالما هو فكيف يجتمعان في الوجود هذا كلّ مضافاً إلى فساد المبنى كما يأتي و منها أنّ إستعمال الذّهب و التّصرّف فيه مبعوض للشارع و الحركة الصّلوّية تصرّف في الذّهب فتكون مبعوضة و فيه أنّ المحرّم لبس الذّهب لا مطلق إستعماله و منها ما يظهر من العلامة (ره) من أنّ السّتر واجب في الصّلوة و لبس الذّهب مبعوض فالسّتر به وجوده كعدمه فالسّاتر بالذّهب كالعارى و فيه أولاً أنّ الدّليل أخصّ من المدعى إذ المطلوب بطلان الصّلوة في الذّهب مطلقاً و لو لم يكن ساتراً كالقلنسوة و المنطقية و نحوهما و الدّليل متكفّل لحكم السّاتر فقط و ثانياً أنّ السّتر ليس شرطاً في الصّلوة بل كشف العورة مانع و معلوم أنّ المانع يرتفع بالمحرّم و ثالثاً على فرض شرطية السّتر أنّ الشرط ليس السّتر بالمعنى المصدرى بل نتيجة الفعل بالمعنى الاسم المصدرى و ذلك يحصل بالحرام أيضاً إذ المحرّم محض الشرط لا نفس الشرط الحاصل فلا موجب للبطلان هذا كله حكم الرّجال و أمّا النّساء فجواز لبس الذّهب لهنّ ضروريٌّ لدى أهل الإسلام بل كونه زينة النّساء عرفاً و شرعاً ممّا لا ريب فيه و كذا صحّة الصّلوة فيه مضافاً إلى إختصاص دليل الحرمة تكليفاً و المنع وضعاً بالرّجل لما عرفت من أنّ عمدة أدلة الباب موثّق عمّار النّاصّ في كون موضوع الحكمين الرّجل و قد تقدّم في خبر النّميري إنّ الله جعل الذّهب زينة النّساء في الدّنيا فحرّم على الرّجال لبسه و الصّلوة فيه و أمّا الصّبيان فيجوز لهم لبسه بلا ريب لعموم رفع القلم عن الصّبيّ الشّامل لجميع الأحكام التّكليفية و الحاكم على أدلة تلك الأحكام و خصوص صحيح أبي الصّباح الكنانى (١) قال سئلت أبا عبد الله

(١) الوسائل ، الباب ٦٣ ، من أحكام الملابس ، حديث ١ .

(ع) عن الذَّهَبِ يَحِلُّ بِهِ الصَّبِيَّانِ فَقَالَ كَانَ عَلَى (ع) يَحِلُّ وَلَدَهُ وَنِسَاءَهُ بِالذَّهَبِ وَ
 أَلْفِضَةً وَخَبَرَ أَبِي بَصِيرٍ (١) عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَحِلُّ أَهْلَهُ
 بِالذَّهَبِ قَالَ نَعَمْ النِّسَاءَ وَالْجَوَارِيَ وَأَمَّا الْغُلَمَانُ فَلَا مَطْرُوحَ لَأَنَّ الْحَمْلَ عَلَى الْكِرَاهَةِ وَ
 إِنْ كَانَ مَقْتَضَى الْجَمْعَ الْعَرْفِيَّ إِلَّا أَنَّ تَحْلِيَةَ الصَّبِيَّانِ بِالذَّهَبِ لَوْ كَانَ مَكْرُوهًا لَمْ يَصْدُرْ
 عَنِ الْأَمَامِ (ع) إِسْتِمْرَارًا الظَّاهِرَ مِنْ لَفْظَةِ (كَانَ) وَأَمَّا الصَّلَاةُ لِلصَّبِيِّ الْمُمَيِّزِ فِي الذَّهَبِ
 بِنَاءً عَلَى مَا هُوَ الْحَقُّ مِنْ شَرِيعَةِ عِبَادَاتِهِ فَرُبَّمَا يَتَوَهَّمُ صَحَّتْهَا لَوَجْهَيْنِ أَحَدُهُمَا وَجُودَ لَفْظَةِ
 الرَّجُلِ فِي مَوْثِقِ عَمَّارٍ فَلَا يَشْمَلُ الصَّبِيَّانِ ثَانِيَهُمَا خُرُوجَ الصَّبِيِّ عَنِ مَوْضِعِ الْمَنْعِ الصَّلَوْتِي
 وَ لَوْ قُلْنَا بِشُمُولِ الرَّجُلِ لَهُ لِأَنَّ فَسَادَ الصَّلَاةِ إِمَّا رَاجِعٌ إِلَى الْحَرَمَةِ التَّكْلِيفِيَّةِ وَالْمَفْرُوضِ
 جَوَازِ لُبْسِ الذَّهَبِ لَهُ وَإِمَّا رَاجِعٌ إِلَى خُصُوصِيَّةِ فِي الذَّهَبِ وَالْمَفْرُوضِ أَنَّهَا مَلَكَ لِلْحَرَمَةِ
 وَافْسَادِ مَعًا وَإِرْتِفَاعِ الْحَرَمَةِ التَّكْلِيفِيَّةِ كَاشْفِ عَنِ عَدَمِ تَأْثِيرِ تِلْكَ الْخُصُوصِيَّةِ فِي الْمَنْعِ
 وَيُؤَيِّدُ ذَلِكَ أَنَّ لُبْسَ الذَّهَبِ جَائِزٌ لِلنِّسَاءِ تَكْلِيفًا وَوَضْعًا فَمَا دَلَّ عَلَى جَوَازِ لُبْسِ الذَّهَبِ
 لِلصَّبِيِّ يَكْشِفُ تَأْتًا عَنِ عَدَمِ فَسَادِ الصَّلَاةِ فِيهِ فِي حَقِّ لَوْحَدَةِ الْمَلَكَ وَكِلَا الْوَجْهَيْنِ فَاسِدَانِ
 أَمَّا الْأَوَّلُ فَلِأَنَّ الرَّجُلَ فِي أَخْبَارِ الْأَبَابِ قَدْ أَطْلُقَ فِي مَقَابِلِ الْمَرْثَةِ كَمَا يَشْهَدُ بِهَا الْمَقَابِلَةُ
 بَيْنَهُمَا فِي خَبَرِ النَّمَيْرِيِّ وَالظَّاهِرُ عَنِ الرَّجُلِ فِي مَقَابِلِ الْمَرْثَةِ هُوَ الصَّنْفُ الْأَعْمُ مِنَ الصَّغِيرِ
 وَالْكَبِيرِ وَإِطْلَاقُ الصَّبِيِّ عَلَيْهِ غَيْرُ مَنَافٍ مَعَ إِطْلَاقِ الرَّجُلِ عَلَيْهِ أَيْضًا كَمَا فِي جَمِيعِ مَوَارِدِ
 تَطْبِيقِ مَفْهُومِ عَامٍ عَلَى فَرْدٍ مَعَ إِخْتِصَاصِهِ بِاسْمٍ خَاصٍ أَيْضًا كَالْأَبْلِ وَإِبْنِ لَبُونٍ مَثَلًا بِالنِّسْبَةِ
 إِلَى بَعْضِ أَفْرَادِ الْأَبْلِ وَأَمَّا الثَّانِي فَلِأَنَّ حَرَمَةَ الصَّلَاةِ فِي الذَّهَبِ قَدْ عُرِفَتْ كَوْنَهَا وَوَضْعِيَّةً
 لَا تَكْلِيفِيَّةً وَأَمَّا إِتْحَادُ مَلَكَ الْحَكَمِيِّينَ أَعْنَى حَرَمَةِ لُبْسِ الذَّهَبِ وَفَسَادِ الصَّلَاةِ فِيهِ فَهُوَ وَ
 إِنْ كَانَ مَسْلَمًا لَكِنَّهُ لَا يَسْتَلْزِمُ التَّلَازِمَ بَيْنَ نَفْسِ الْحَكَمِيِّينَ لِأَنَّ مَكَانَ إِفْكََاكِهِمَا بِحَسَبِ الشَّرَائِطِ
 وَالْمَوَانِعِ فَرَفَعِ الْحَرَمَةَ التَّكْلِيفِيَّةَ عَنِ الصَّبِيِّ تَسْهِيلًا لَا يَسْتَلْزِمُ رَفْعَ الْمَانِعِيَّةِ وَعَلَيْهِذَا فَبَعْدُ

(١) أَلَسَائِلُ ، أَلْبَابُ ٦٣ ، مِنْ أَحْكَامِ الْمَلَابِسِ ، حَدِيثُ ٥ .

عدم ثبوت التلازم بين الجعلين ثبوتاً وعدم شمول حديث الرُفَع للوضعيّات إثباتاً نقول بأنّ الأقوى فساد الصلوة فيه من الصبى وتوهم أنّ شرعيّة عبادة الصبى حيث إستغذناها من الأدلة الثانويّة نظير مروهم بالصلوة إذا كانوا أبناء السبع دون الأدلة الأولى لقصورها عن شموله فكلما دلّ على إعتباره من الأجزاء والشرائط دليل خاص فى حقّ الصبى نقول به وإلا فلا فساد إذ على فرض تسليم قصور الأدلة الأولى عن شمول الصبى وكون شرعيّة عباداته مستفادة من الدليل الثانوى والغضّ عما حقّقناه فى محلّه من العكس أعى تصور مثل مروهم عن إثبات الشرعيّة وإستفادة شرعيّة عبادة الصبى من نفس الأدلة الأولى لكن الأدلة الثانويّة كالدلالة على أمر الصبيان بالصلوة أو الصيام إنّما هى متعلّقة بالطبيعيّة المعهودة فى الشريعة بمالها من الأجزاء والشرائط والموانع وليست بنفسها متكفّلة لبيان الأجزاء وشرائط المهية أو موانعها وقواطعها وإنّما المتكفّل لبيان ذلك نفس الأدلة الأولى المتكفّلة لبيان أجزاء الصلوة والصيام وسائر المهيات وشرائطها وموانعها فكلما ورد دليل ثانوى بالنسبة إلى مهية من تلك المهيات فهو إشارة إلى المهية المعهودة فى الشريعة بما لها من الأجزاء والشرائط ولذا نقول بأنّ جميع الأجزاء والشرائط المعتبرة فى الصلوة فى حقّ البالغ معتبرة فى حقّ الصبى أيضاً مع عدم قيام دليل خاص على إعتبار شىء منها فى خصوص مورد الصبى وهكذا بالنسبة إلى مفطرات الصوم واجباته فكذا الموانع والقواطع فالدليل الدالّ على مانيّة الذّهب عن صحّة الصلوة دليل على ذلك بالنسبة إلى صلوة الصبى أيضاً ولو قلنا باستفادة شرعيّة الصلوة له من مثل مروهم بالصلوة فتلخّص أنّ الأقوى فساد الصلوة فى الذّهب فى حقّ الذّكور مطلقاً كبرى كان المصلّى أم صغيراً وأما إفتراش الذّهب والتدثر به والالتحاف به فقد ذهب السّيد قدّه فى العروة إلى جواز الجميع للرجال لكن الحقّ عدم كونه بهذا الأطلاق ضرورة أنّ كبرى الباب كما عرفت عبارة عن حرمة ليس الذّهب فكلما صدق هذه الكبرى نقول بالحرمة وإلا فلا وهى بالنسبة إلى إفتراش الذّهب غير صادقة ضرورة عدم صدق اللبس

عليه عرفا فيجوز قطعاً بالنسبة إلى التذثر الذي هو عبارة عن كون بطانة الثوب أو ما يلبس تحت الثياب من الذهب صاذقة فلا يجوز جزماً وأما بالنسبة إلى الالتحاف فتختلف باختلاف مصاديقه إذ الالتحاف ربما لا يكون ملتقاً بالشخص فحينئذ لا يصدق اللبس فيجوز وربما يكون ملتقاً به فيصدق اللبس ويحرم (و) كذا (لا يجوز لبس الحرير المحض للرجال) بضرورة من الدين وإطباق المسلمين (و لا الصلوة فيه) بضرورة من المذهب وإطباق الأصحاب وعليه بعض أحنابلة بل نقل الأجماع عليهما مستفيض و تحصيله في ذلك سهل والتبوي المتقدم في الذهب مشهور بين الفريقين ويدل على الحكم الأول أعنى حرمة اللبس أخبار مستفيضة (١) فيها صحيح وموثق ومصحح كمرسل ابن بكير المصحح عن أبي عبد الله (ع) قال لا يلبس الرجل الحرير والديباج إلا في الحرب وصحيح لإسماعيل بن الفضل عن أبي عبد الله (ع) قال لا يصلح للرجل أن يلبس الحرير إلا في الحرب وموثق سماعة بن مهران قال سئلت أبا عبد الله (ع) عن لباس الحرير والديباج فقال أما في الحرب فلا بأس به وإن كان فيه تماثيل ومعتبر مسعدة بن صدقة عن جعفر بن محمد عن أبيه أن رسول الله (ص) نهاهم عن سيع منها لباس الاستبرق والحرير والقز والأرجوان وصحيح على بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر (ع) قال سئلته عن الرجل هل يصلح له لبس الطيلسان فيه الديباج والقز كان عليه حرير قال لا وخبر جراح المدائني عن أبي عبد الله (ع) إنه كان يكره أن يلبس القميص المكفوف بالديباج ويكره لباس الحرير ولباس ألوشى ويكره الميثة الحمراء فأنها ميثة إبليس وبمضمونها أخبار أخرى وهذه الأخبار كما ترى حجة سنداً لاشتمالها على ما يكون معتبراً من حيث السند كمصحح ابن بكير الذي هو من أصحاب الأجماع وغيره مما تقدم فلو لم يكن الحكم إجماعياً و ضرورياً أيضاً أمكن إستفادته من الأخبار الخاصة

(١) ألوسائل ، الباب ١١ و ١٢ ، من لباس المصلى .

ألواردة فيه فما في مصباح الفقيه من أنّ عمدة مستند الحكم كونه في حد ذاته من الواضحات
الغير القابلة للتشكيك وشهادة الآثار بمعرفيّة المنع لدى المسلمين و مغروسيته فسي
أذهانهم من الصدر الأوّل و لذا اكتفى في المقام صاحب المدارك الذي عادته عدم
الاعتناء بمثل هذه الأخبار في إثبات حكم شرعيّ في الاستدلال لذلك بدعوى إستفاضة
الأخبار الدالة على الحرمة من طرق العامّة و الخاصّة و إلا فلو لحظت هذه الروايات
بنفسها لا يمكن الخدشة في جلتها بل كلّها بقصورها من حيث السند أو الدلالة إنتهى
في غير محلّه إذ كونه ضروريّاً قطعياً في حدّ نفسه مسلّم لكن تصور هذه الأخبار سنّداً
عن إثبات الحكم لولا الأجماع و الضّرورة ممنوع لما عرفت من وجود الحجّة الاستناديّة فيها
كما أنّ قصورها دلالة عن إثبات ذلك أيضاً ممنوع إذ التّعبير بيكره أو لا يصلح أو البأس
الذي هو مفهوم موثّق سماعه و إن كان موجوداً فيها لكن الكراهة أو عدم الصّلاحيّة عبارة
لغة عن عدم المحبوبيّة فلو لم نقل بأنّ عدم المحبوبيّة شيعيّ لدى المولى موضوع لحكم العقل
بلزوم الارتداع عنه إذ الم يصل ترخيص في فعله من قبل المولى كما هو المفروض في المقام
فليس هناك مؤمّن عقلاً على مخالفة يكره و لا يصلح فهما بهذا اللّحاظ كالنّهى من جهة
الظهور عقلاً في الحرمة دون الكراهة المصطلحة لدى الفقهاء أي المرخوص في تركه و
هكذا البأس كما ربما يقال فلا أقلّ من قابليّتها للانطباق على الحرام فاذا كان هناك
نهى و لو في خبر واحد معتبر يكون ذلك النّهى موضوعاً لحكم العقل بلزوم الارتداع و لا
ينافيه يكره و لا يصلح و به بأس بل تنطبق عليه و المفروض وجود النّهى عن لبس الحرير
في الخبر المعتبر كصحّ ابن بكير فيكون ما إشتمل على يكره و لا يصلح و به بأس أيضاً
معاضداً لذلك النّهى و يتمّ دلالة الأخبار في نفسها على حرمة لبس الحرير للرّجال
فلا نصاب أنّ لا تصور لهذه الأخبار سنّداً و دلالة عن إثبات حرمة اللّبس و يدلّ على
الحكم الثّاني أعني فساد الصّلوة أيضاً أخبار مستفيضة كصحّ إسماعيل بن سعد الأحموس
في حديث قال سئلت أبا الحسن الرّضا (ع) هل يصلى الرّجل في ثوب أبريسم فقال

لا وصحيح محمد بن عبد الجبار قال كتبت إلى أبي محمد (ع) أسأله هل يصلّى في قلنسوة حرير محض أو قلنسوة ديباج فكتب (ع) لا تحلّ الصلوة في حرير محض وصحيحه الآخر أيضاً مثله فإنّ الحلّ الذي هو عبارة عن المضي لازم عقلي للصحّة كما أنّ عدم الحلّ الذي هو عبارة عن عدم المضي لازم عقلي للفساد فقوله (ع) في المكاتبين لا تحلّ الصلوة في حرير محض إخبار عن فساد الصلوة ببيان لازمه العقلي أو إنشأً للملزوم ببيان لازمه إذ لا معنى لإنشاء عدم الحلّ شرعاً وكيف كان فدلالتهما على الفساد واضحة وأما صحيح إبن بزيع قال سئلت أبا الحسن (ع) عن الصلوة في الثوب الديباج فقال ما لم يكن فيه التماثيل فلا بأس فمحمول على المنقوش غير الحرير لأنّ الديباج هو المنقوش مطلقاً وإن كان أكثر لاستعماله في الحرير المنقوش وكيف كان فهو إما مأول أو مطروح فاصل فساد الصلوة في الحرير للرجال ممّا لا خلاف فيه فتوى ولا شبهة فيه نصّاً إنّ مقتضى إطلاق هذه الأخبار عدم الفرق في فساد الصلوة في الحرير بين كونه ساتراً بالفعل أم لا ولا بين كونه ممّا لا تتمّ الصلوة فيه وحده كالقلنسوة والتكّه ونحوهما أو ممّا تتمّ كغيرها بل لما كان مورد السؤال في المكاتبين خصوص ما لا تتمّ كالقلنسوة فيكون الجواب كالنصّ في المنع بالنسبة إليه وسيجيئ الكلام في ذلك عن قريب إن شاء الله وأحال في الاستدلال لفساد الصلوة في الحرير بحرمة لبسه تكليفاً من جهة عدم إجتماع الأمر والنهي المولويين في مورد واحد كالحركة الصلوتيّة المتحدّة مع لبس الحرير على نحو ما تقدّم في الصلوة في الذهب مع بيان فساده لما عرفت من تعدّد وجود اللبس والصلوة خارجاً وإن اتّحدا زماناً وفاعلاً فلا تطيل بالاعادة نعم هنا استدلال آخر لصاحب الحدائق (قدّه) حاصله إنّ المصلّى في الحرير لا ريب في كونه من أوّل الصلوة إلى آخرها عاصياً للنهي التكليفي عن اللبس ومعه لا يصدق في حقّه أنّه ممثّل للأمر الصلوتي وحيث أنّ المدار في تحقّق الأمانة بالنسبة إلى الحكم المولوي على صدق الأمتثال فلا يتحقّق في حقّ لبس الحرير إطاعة الأمر الصلوتي فتكون صلوته باطلة وربما يجاب عنه كما في مصباح الفقيه بانكار

عدم صدق الامتثال للصلوة في حق لا يبس الحرير ضرورة تعدد وجودي اللبس والصلوة خارجاً فمرجع هذا الاستدلال إلى ما تقدم من اجتماع الأمر والنهي في مورد واحد وليس شيئاً زائداً عليه فجوابه هو الجواب عن ذلك لكن الانصاف إمكان إرجاعه إلى ما نسب إلى السيد المجدد الشيرازي قدس سره وتبعه عليه بعض تلامذته من أنه لا يطاع الله من حيث يعصى بمعنى أن إقتران العبادة بالمعصية بان يكون العبد حال إيتائه بالأمور به آتياً بالمنهي عنه مانع عن صدق الطاعة عرفاً وإن لم يكن من موارد اجتماع الأمر والنهي فكون العبد مطيعاً وعاصياً معاً في حال واحد غير ممكن فلبس الحرير مثلاً حال الصلوة لكونه يبس القربن للعبادة أي الصلوة يمنع عن صدق الطاعة عرفاً بالنسبة إلى الصلوة وفيه أن هذا ما لا يقتضيه الصنعة ضرورة أن المراد بالحيث لو كان هو وحدة المصداق خارجاً يعني إن المصداق الذي يطاع منه لا يعصى منه فهو حق لكن المقام ليس كذلك لتعدد المصداق الخارجي للطاعة والعصيان بتعدد وجودي الفعل الصادر عن المكلف وإن كان المراد أن زمان الطاعة والعصيان واحد فهو غير مضر بالامتثال وسقوط الأمر ولو كان عبادياً (إلا في الحرب) فإن لبسه حينئذ جائز بلا خلاف في ذلك ولا إشكال لاستثنائه عن كبري حرمه اللبس في خبري إسماعيل بن الفضل وابن بكير المتقدمين بقوله (ع) إلا في الحرب ولقوله (ع) في موثق سماعة المتقدم أما في الحرب فلا بأس به وإن كان فيه تماثيل نعم مقتضى الجمع بين الترخيص في لبسه وإن كان فيه تماثيل كما في الأخير وبين خبر الحسين بن علوان عن جعفر عن أبيه أن علياً (ع) كان لا يرى بلبس الحرير والديباج في الحرب إذا لم يكن فيه التماثيل بأساً هو الحمل على كراهة لبس ما فيه التماثيل في الحرب ولاغر وبالالتزام به ثم إن مقتضى إطلاق دليل الترخيص حال الحرب شموله للمقدّمات العرفية للحرب وأكوانه المتخللة، هذا كله حال لبس الحرير في الحرب وأما الصلوة فيه حينئذ فالاقوال فيها جوازاً ومنعاً مختلفة والمشهور هو الجواز بل إدعى في محكي الأحاديث عدم

الخلاف فيه و ذهب جماعة من المتأخرين إلى المنع وكيف كان فقد إبتنى القول بالجواز
 في مصباح الفقيه على وجود الأطلاق الأحوالى للاخبار المرخصة في لبس الحرير في
 الحرب يشمل حال الصلوة وغيرها ثم إختار عدم الجواز لانكاره الأطلاق المزبور لتلك
 الاخبار لكن الأناصاف وجود الأطلاق الأحوالى لها من تلك الجهة لما عرفت مراراً من أن
 الأحوال إذا كانت مفردة كما في المقام فهي داخلة تحت الأطلاق الأفرادى لا محالة
 فالوجه في عدم جواز الصلوة حال الحرب حكومة لا تحل الصلوة في الحرير المحض على
 المرخصة في لبس الحرير في الحرب من جهة أن دلالة المرخصة على جواز الصلوة في
 الحرير حال الحرب إنما هي بالأطلاق الأستلزامى و دلالة المكاتبتين على عدم جواز
 الصلوة إنما هي بالمنطوق و الأدللة اللفظية فتكون حاكمة على الأطلاق الأستلزامى
 المزبور و مقيدة له بغير حال الصلوة و إن شئت قلت إن لا تحل الصلوة أقوى ظهوراً في
 المنع بالنسبة إلى حال الحرب لدى العرف من ظهور إستثناء اللبس حال الحرب في
 جواز الصلوة فيقدم عليه طبعاً بل لاحظ النسبة بينهما كما هو الشأن في كل حاكم و محكوم
 نعم لو كان حال الحرب مستلزماً بالأستلزام الغالبى للصلوة لدل تجوز لبس الحرير
 حال الحرب بالدلالة الألتزامية اللفظية على صحة الصلوة فيه لكنه ليس كذلك فدل
 الأترخيص قاصر عن إثبات صحة الصلوة أستدل للجواز بوجوه الأول الأجماع على الألامنة
 شرعاً بين الحكمين أعنى جواز لبس الحرير و صحة الصلوة فيه مستشهداً للألامنة بامرئ
 أحدهما إثباتى عبارة عن ثبوت الألامنة بينهما شرعاً بالنسبة إلى النساء و الصبيان كما
 سيأتى ثانياً ثبوتى عبارة عن وحدة الأملك لكلاً الحكمين إذ هناك خصوصية ذاتية
 موجودة في الحرير صارت ملاكاً لحرمة اللبس و فساد الصلوة معاً فانقضاء أحد الحكمين
 في مورد كانقضاء حرمة اللبس حال الحرب يكشف عن إنقضاء ذلك الأملك فيه المستلزم
 لانقضاء كلا الحكمين و فيه أن الأجماع المزبور غير ثابت كيف و قد ذهب الصدوق (ره)
 إلى المنع في الصلوة للنساء كما سيأتى و على فرض ثبوته مدركوه فعلى أى تقدير ليس

بحجة تعبدية واما المؤيد الاثباتي فالملازمة في النساء؛ إنما استغيدت من نفس الدليل
 الخاص الدال على جواز اللبس في حقهن فلا موجب للتعدى عن مورده وفي الصبيان
 ممنوعة لما عرفت في الذهب من أن الحكمين العرضيين اذا انتفى أحدهما فلا يكشف عن
 انتفاء الآخر ولو مع وحدة الملاك ضرورة إمكان فقدان الشرط أو وجدان المانع لاحدهما
 دون الآخر ومن هنا علم فساد المؤيد الثبوتى وأن وحدة الملاك أعم من الملازمة بين
 جعل الحكمين؛ اللتانى تعارض الاطلاقين وتساقطهما والرجوع إلى البرائة فان دليل
 الترخيص فى اللبس حال الحرب مطلق من جهة حال الصلوة وغيرها كما أن دليل
 المنع عن الصلوة مطلق من جهة حال الحرب وغيره ففى مورد الاجتماع وهو الصلوة
 حال الحرب يتساقطان بالتعارض ويرجع إلى البرائة من قبل لبس الحرير فى الصلوة
 حينئذ، وفيه أن دليل المنع كما عرفت سابقاً حاكم عرفاً على دليل الترخيص لكون المنع
 مدلوله اللفظى المطابقى وكون صحة الصلوة مدلول دليل الترخيص بالاستلزام العقلى
 غير الغالبى فيكون أضعف من دليل المنع ومحكوماً به، الثالث إنصاف دليل المنع عن
 الصلوة فى الحرير عن حال الحرب على عكس ما تقدم من صاحب مصباح الفقيه (قدّه) من
 دعوى عدم الاطلاق الاحوالى لدليل الترخيص فى لبس الحرير حال الحرب بالنسبة إلى
 حال الصلوة، وفيه منع واضح ضرورة أن دليل المنع متكفل لبيان مانعية الحرير عن صحة
 الصلوة بلا نظر له إلى حكم تكليفى كى يتوهم إنصافه عن حال الحرب فالاقوى وفاقاً
 لجماعة من المتأخرين فساد الصلوة فى الحرير مطلقاً حال الحرب وغيره ما لم تكن للمحارب
 ضرورة صلوتية إلى لبس الحرير بانحصار ساتره فيه أو عدم التمكن من نزع ليرد ونحوه على
 ما سياتى تفصيله إن شاء الله: فرع: قال السيد صاحب العروة (قدّه) يجوز لبس الحرير
 لمن كان قميلاً على خلاف العادة لدفعه والظاهر جواز الصلوة فيه حينئذ إنتهى وقد
 جوز الشهيد (ره) فى الذكرى لبسه حينئذ مستدلاً بما رواه عن صحيح مسلم عن أنس
 أن رسول الله (ص) رخص لعبد الرحمن ابن عوف والزبير بن العوام فى القميص الحرير

فى السفر من حكمة كانت بهما أو وجع كان بهما وفى رواية أخرى عنه و لم يذكر الشفرو فى
 رواية أخرى عنه (ص) إنهما شكوا القمل فرخص لهما فى قميص الحرير فى غزاة لهما ثم
 قال و الظاهر تعدى هذه الرخصة لان مناطها الضرورة إنتهى أقول أما سند الرواية
 فقد يقال بجبره بعمل القدماء وإن لم يثبت و أمّا دلالتها على جواز اللبس لكل من كان
 قميلاً على خلاف العادة و صحة الصلوة فيه فغير واضحة ضرورة أن خلاف العادة ليس حدّاً
 خاصاً مأخوذاً فى لسان الدليل و لا يفهم من الرواية على فرض صحتها وصول ذلك فى
 حقها حدّ الضرورة غير القابلة للتحمّل عادة كما أنه لم يعلم عدم إنحصار العلاج بلبس
 الحرير فى ذلك الزمان و ليست الرواية ناظرة إلى كبرى قابلة للتعدى فضلاً عن إستفادة
 جواز الصلوة للقمل فيه (و) كذا يجوز لبس الحرير (عند الضرورة كالبرد) أو المرض
 (المانع عن نزعه) و نحوه بلا خلاف فى ذلك ظاهراً لقوله (ع) فى الموثق الوارد عن أبي بصير
 (١) و ليس شيئاً مساحراً للمعاقبة و قد أحله لمن اضطر إليه ، و أمّا الصلوة عند الضرورة
 الصلوتية و الدوران بين الصلوة عارياً أو فى الحرير بأن ينحصر سائرته فيه فهل تصحّ مطلقاً
 فيجب الستر بالحرير كما عليه جماعة من المتأخرين أم لا تصحّ كذلك فيصلّى عارياً كما
 عليه المشهور بل فى الجواهر بلا خلاف أجده فيه بل فى الذكري وغيرها ما قد يشعر
 بالاجماع عليه أم يفصل بين وجود الناظر المحترم فيصلّى فى الحرير و عدمه فيصلّى عارياً
 وجوه بل أقوال و مستند المشهور تطبيق كبرى الأضرار على موارد فقدان الجزء أو الشرط
 أو وجدان المانع فى الأخبار التى سيأتى بعضها فى المباحث الآتية و التحقيق أن
 مقتضى القاعدة الأولية فى كل مركب سقوط الأمر به عند تعدّر جزء أو شرط أو تحقق مانع
 قضاءً لحقّ التأليف فى ناحية متعلق الأمر و وحدة الطلب المتعلق بالمجموع لكن هذه
 القاعدة قد إنتقضت فى غالب المهيئات الشرعية بمقتضى الأدلة الثانوية الحاكمة على الأدلة

(١) الوسائل ، الباب ١ ، من القيام ، حديث ٧ .

الأولى نظير كبرى الأضرار المتقدمة وكبرى كلما غلب الله عليه فهو أولى بالعدر وكبرى لا تعاد الصلوة إلا من خمس وكبرى الميسور لا يسقط بالمعسور وكبرى لا تترك الصلوة بحال حيث طبقت في الأخبار على موارد تعدد بعض الأجزاء أو الشرائط أو الأضرار ببعض الموانع أو القواطع ضرورة أن تلك الكبريات كاشفة عن تقييد الواقع بالنسبة إلى ذلك الجزء أو الشرط أو المانع أو القاطع في مورد الأضرار فهي حافظة لاطلاق الأدلة الأولى في ظرف طروء الأضرار ومفردة للطبيعة المأمور بها بالنسبة إلى الحصة المفقودة لذلك الجزء أو الشرط أو الواجدة للمانع المضطر إليه وكاشفة عن كون تلك الحصة فرداً تنزلياً للطبيعة لا مبيناً معها قد نزله الشارع منزلة المأمور به وقبل الناقص بدل الكامل ولذا نقول بدالاتها على تعدد مراتب المطلوبية في الطبيعة إلا من جهة الركنيات التي دل الدليل على كونها مقومات للطبيعة نظير الخمسة الواقعة في عقد إستثناء لا تعاد كالطهارة وإن ناقشنا في ذلك أيضاً في كتاب الطهارة ضرورة فردية صلوة الغرضي والمهدوم عليهم للصلوة مع كونها تكبيرات محضة خالية عن جميع الخمسة المزبورة لكن قلنا بعدم جواز ترك الاحتياط في مثل فاقد الطهورين بالقضاء بعد ذلك وكيف كان فمقتضى القاعدة الثانوية الاستفادة من الأدلة المزبورة عدم سقوط الصلوة بحال هذا كله في صورة الأضرار إلى المعين وأما في صورة الدوران بين أحد جزئين أو شرطين أو شرط ومانع كالستر والصلوة في الحرير على مذهب المشهور من شرطية الستر ومانعية الحرير أو مانعين كالكشف والصلوة في الحرير على ما هو الحق عندنا فلما كان وزان الواجبات الضمنية وزان الواجبات الاستقلالية لتعدد مراتب المطلوبية كان باب الأضرار بالشيء أحدها على سبيل البديل المانع عن إتيان أحد الجزئين أو الشرطين مثلاً باب التزام بين الواجبين المستقلين إذ قد عرفت من سابقاً أن القدرة على الأمتثال ليست شرطاً للتكليف بان تكون قيداً للمتعلق أو موجبة لتقييد المتعلق من ناحية توجيه الخطأ بالخطاب والأملك بالنسبة إلى المتعلق في التكاليفين معاً تامان وإنما التزام في عالم

إمتالهما من غير فرق بين الدوران بين تكليفين وجوديين أو تكليف وجودي و تكليف عدمي فما يتوهم من أنّ الأمر بالستر حيث أنّه مقيد بعدم كونه حريراً بخلاف النهي عن الحرير حيث أنّه مطلق فإذا دار الأمر بينهما يسقط الأمر بالستر فاسد لأنّ الأمر بالستر ليس مقيداً بعدم كونه من الحرير شرعاً بل هو تقييد عقلي نشأ من إمكان الآخر — إذ بالاطلاقين إذا كان أحدهما بدلياً والآخر شمولياً، توضيح ذلك أنّه إذا ورد الأمر بشيء والنهي عن آخر وكان متعلقهما قابلاً للانطباق على مصداق فحيث أنّ إمتثال الأمر يحصل بصرف وجوده و الارتداد عن النهي لا يحصل إلّا بالارتداد عن جميع الأفراد فيحكم العقل بتطبيق الأمر به على غير مورد إنطباق عنوان المنهي عنه عليه لا مكان التحفظ على كلا الإطلاقين وليس ذلك التقييد لقوة الإطلاق الشمولي و لكون القدرة على إمتثال الأمر شرطاً للتكليف ومع المنع الشرعي لا قدرة لأنّ الأول مدفوع بانه لا معنى لقوة الدلالة بعد أنّ سريان النهي على الأفراد إنّما هو لكون الزجر عن السعي زجراً عن مطلقه و الثاني مدفوع بأنّ القدرة لم تؤخذ قيداً للمتعلق حسب الفرض من إطلاق الخطاب و عليها فتقديم الإطلاق البدلي على الشمولي إنّما هو في مورد المندوحة و أما إذا انحصر مصداق الأمر به في فرد يكون مصداقاً للمنهي عنه أيضاً يكون تقديم النهي على الأمر محتاجاً إلى الدليل لأنّ النهي المولوي عن هذا الفرد وإن كان سالباً لقدرة المكلف على إمتثال الأمر به إلّا أنّ الألتزام المولوي بالفعل أيضاً سالب لقدرته على الارتداد عن النهي و الوجه العقلي الذي كان في مورد المندوحة و هو إمكان حفظ الإطلاقين لا يكون في مورد الانحصار فلا موجب لتقديم جانب النهي حينئذ بل لا بدّ من ملاحظة الترجيح حسب ما هو اللزوم عقلاً في باب التزاحم فإذا قال المولى إسق و لدي و قال لا تصرف في هذا الأبناء المخصوص بوضوئي و انحصر الماء فيما في الأبناء لزم ملاحظة الأهمية، نعم مجرد احتمال الأهمية لا يكون كافياً في التّقديم و إن ذهب إليه جمع كثير لما كررنا المقال فيه من أنّ الاحتمال حيث لا طريقته فيه و القدرة أبلدية حيث لا تكون حجة للمولى على

عبده إلا بالنسبة إلى أحد التكاليفين بلا تعيين فلا يكون موجباً لعقوبة العبد إذا ترك
 محتمل الأهمية ولو بالنسبة إلى مقدار الفائت من الأهمية لو كان في نفس الأمر إذ لا
 حجة للمولى على عبد من هذه الجهة، ودعوى أن حكم العقل بالتخيير موقوف على إحراز
 التساوى مدفوعة بان حكم العقل بالتخيير ليس منشأه إلا عجزه عن إمتثال كليهما لا
 التساوى في الملاك وكيفان فاللزام على مسلك من يرى شرطية الستر ومانعية الحرير
 أن يراعى جانب الأهمية ومن ألبديهي أن الصلوة عارياً حيث أنها مستلزمة لفوات بعض
 الأفعال الصلوتية مضافاً إلى ما فيها من فقدان الستر وتكون الصلوة مع الحرير واجدة
 للمانع فقط وجب الحكم بسقوط المانع لا للشرط وتوهم أن سقوط الأفعال إنما هو مترتب
 على الصلوة عارياً فالذوران إنما هو بين الستر بالحرير والعراء مدفوع بأنه لافرق في
 المسقوط بين كونه بالواسطة أو لامعها ولكن ذلك إذا قلنا بان الأمر كذلك حتى في مورد
 عدم وجود الناظر المحترم وإلا فيدور الأمر بين الستر فقط وليس الحرير المحرم والفسد
 للصلوة ولا ريب أن الواجب إتيان الصلوة عارياً نعم في مورد وجود الناظر المحترم يكون
 الذوران بين ما ذكره بالتفصيل هو الأقوى ومما ذكرنا ظهر فساد ما استدلل به في
 مصباح الفقيه لتقديم الصلوة عارياً مطلقاً من وجهين أحدهما أن دليل الشرط مقيّد
 ضرورة تقيّد الستر الواجب بكونه مباحاً بخلاف دليل المانع أعني لا تحل الصلوة في الحرير
 المحض فهو مطلق فطبعاً يقدم على دليل الشرط ويتعين الصلوة عارياً لا يقال حرمة
 الصلوة في الحرير أيضاً مقيّدة بعدم الأضرار إلى الستر به لا نأقول الأضرار رافع
 للحرمة لأنّها مقيّدة بعد مه ثانيهما أن إطلاق دليل الستر بالنسبة إلى الحرير إنما هو
 بمقدمات الحكمة ومع وجود دليل المانع عن الصلوة في الحرير لا تتم تلك المقدمات ضرورة
 قابلية هذا الدليل للبيانية بالنسبة إلى عدم فردية الحرير أما الأول فلما عرفت من عدم
 اشتراط القدرة شرعاً في متعلق الخطاب بل عقلاً وفي عالم الأمتثال فتقيّد الستر بكونه
 مباحاً إنما هو عقليّ نشأ عن لزوم إمتثال الأمر والارتداد عن النهي مع الأمكان عنهما

لا شرعيٌّ أمّا ثبوتاً فلما عرفت من عدم دخل القدرة في حسن الخطاب عقلاً و أمّا إثباتاً فلعدم تقيده بالمباح في لسان الدليل و أمّا الثاني فلأنّ دعوى عدم جريان مقدمات الحكمة ظاهرة الفساد سيّما مع أنّ الظهور الأطلاقى قائمٌ بكون المتكلم في مقام بيان مراده من جهة المطلق الوارد في كلامه و ليس عندنا مقدمة أخرى يتوقف عليها الأخذ بالاطلاق نعم لو قلنا بأنّ لاء النفي و النسي موضوع بالوضع اللغوي للعموم أمكن أن يقال بأنّ العموم الوضعي قرينة أو صالح للقرينية و لكنّ الحقّ عدم صيغة للعموم وضعاً و عدم كونه قرينة على عدم الأطلاق لا مكان كون الأطلاق قرينة على التخصيص كما مكان كون العموم قرينة على التقييد فتلخص أنّ الحقّ في المقام هو التفصيل المزبور و ينبغى التنبيه على أمور الأوّل يظهر من صاحب الجواهر (قد ه) وجوب تحصيل الستار من غير الحرير لدى الأضرار إلى لبس الحرير لبرد و نحوه بدعوى أنّ الأضرار رافع لحرمة اللبس و أمّا الستار المباح فيجب تحصيله لاطلاق دليله الشامل لهذا الحال و فيه أنّ الستار لم يقيّد بالمباح شرعاً بل عقلاً إرشاداً إلى التخلّص عن الحرام بايجاد الشرط في ضمن فرد مباح هذا مع ما عرفت من أنّ الستار الواجب عبارة عن المستوربة بأيّ شيء حصل فلا يعقل الحرمة إلا بالنسبة إلى محضه و قد فرض ارتفاع الحرمة عنه الثاني أنّه لو إضرار إلى لبس الحرير في الصلوة فربما يتوهم وجوب القضاء بعد رفع الأضرار بدعوى إختصاص تقييد إطلاق الشرط بحصة من الطبيعي هي الصلوة حال الأضرار في الوقت مثلاً و أمّا بالنسبة إلى الحصة الأخرى الواقعة في غير حال الأضرار و بعد الوقت فاطلاق دليل الشرط بحاله يقتضى ايجاده بالقضاء في غير الحرير و ربما يوجه ذلك بأنّ بعد الفراغ عن الصلوة في الحرير يستحب عدم تحقّق الصلوة الأولى الثابتة في عهدة المكلّف فمقتضاه وجوب القضاء المترتب على الفوت و هو عبارة عن نفس عدم الأتيان بالمكلف به في الوقت و محصل هذا التوهم أنّ الصلوة لها مراتب بحسب الملاك و لا بدّ في رفع اليد عن مراتبه من الدليل و هو إنّما دلّ على رفع اليد عن ملاك الستار بالمباح أو ملاك الصلوة

لامتعربياً بالنسبة إلى الوقت وأما في الخارج وقضاء فلا، وفيه أن دليل الاضطرار إنما يقيد الواقع ويثبت فرداً تنزلياً لطبيعة الصلوة هو الواجد للمانع كالحرير فينطبق عليه عنوان الامور به أي الصلوة قهراً ويشمله إطلاق الأمر بالصلوة طبعاً ويكون ايضاً به امتثالاً للأمر الصلوتي ومسقطاً له لامحالة فان قلنا كما هو الحق بكون القضاء بالأمر الأول فلا أمر بعد حسب الفرض ولو قلنا كما هو المشهور بكونه بامر جديد فموضعه الفوت ولا فوت بعد إمتثال الأمر الصلوتي وليس في البين مزيد من أمر واحد بالصلوة حتى يقتضى القضاء فليس لتقييد إطلاق الشرط بخصوص حصّة معني محصل كما ليس لاستصحاب عدم تحقق الصلوة مجال للقطع حينئذ بتحققها، وأما الملاك فليس بنفسه واجب التدارك سيما بعد كون التفويت من قبل الشارع وللتسهيل على العباد، الثالث لا ريب في حكومة أدلة الاضطرار والحرج على الأدلة الأولى وكونهما جهة تعليلية لرفع الأحكام الثابتة على الموضوعات بعناوينها الأولى كما لا إشكال عند الفقهاء في عدم كفاية مطلق الحرج لارتكاب المحرمات وأن الرافع للحرمة منحصر في الاضطرار على اختلاف في مراتبه ومراتب المحرمات من حيث الأهتمام وعدمه نعم سقوط الواجبات بالحرج أمر مفروغ عنه لديهم وحينئذ يقع الأشكال في عدم الأخذ بمطلق الحرج لرفع الحرمة والأخذ به لرفع الوجوب مع أن لسانه كلسان الاضطرار عام بالنسبة إلى الواجبات والمحرمات فنقول يمكن تقريب الاختصاص من وجوه الأول من طريق الملاكات بدعوى أن ملاكات الأحكام الشرعية مختلفة شدة وضعفاً فمن الممكن كون ملاكات المحرمات شديدة غير قابلة للارتفاع بمثل الحرج ويمكن المناقشة فيه بأن إرجاع الأمر إلى شدة الملاك وضعفه إحالة إلى المجهول ومخالف لإطلاق أدلة الحرج الثاني التفصيل بين الاضطرار والحرج باختصاص الثاني بالواجبات وعموم الأول للمحرمات وذلك لأن المحرمات عبارة عن الزجر عن الوجود بابقاء الأعدام على حالها ومن المعلوم أن ترك الحرام بما هو أمر عدمي لا يوجب ضيقاً على التارك بل الاحتياج إلى الوجود يستلزم الضيق في ناحية تركه فالحرج مخصوص بحسب

الطَّبع بالوجوديات و الحصة الملازمة للاضطرار من الحرج رافعة للحرام و لامحذور الثالث
تحكيم أدلة الاضطرار على أدلة الحرج ضرورة أن الحرج أوسع دائرة من الاضطرار إذ
يكفى في صدقه مجرد وجود مشقة غير عادية كالبرد الموجب لشق جلد اليد باستعمال
الماء بالنسبة إلى الوضوء أو نحو ذلك مما لا يصل حد اللابدية العرفية التي هي مفاد
الاضطرار فأدلة الاضطرار مضيقة لدائرة الحرج في حصة خاصة من الضيق هي الواصلة
حد اللابدية وكاشفة عن مراد الشارع من الحرج المنفي وأنه عبارة عن خصوص الحصة
المساوقة مع الاضطرار وتوضيح ذلك أنه بعد ورود كبريات حاكمة على التواهي بعنوان
الاضطرار نقول بأن لسانها لسان حصر الحاكم على التواهي بعنوان الاضطرار أي لها
جهة عقد السلب بالنسبة إلى غير مورد الاضطرار و به يفسر إطلاق الحرج الوارد في ما
جعل عليكم في الدين من حرج و تكون النتيجة أن الحرج الرافع للحرمة هو الاضطرار و
الحرج الرافع للوجوب هو مطلق الضيق، ويدفعه أنه ليس لشيء من أدلة الاضطرار لسان
حكومي بالنسبة إلى أدلة الحرج لأنهما من قبيل المطلق والمقيد المثبتين اللذين لا
تنافى بينهما فدعوى الحكومة عريضة عن الشاهد فالاجود في حل الأشكال هو التقريب
الثاني (ويجوز) لبس الحرير (للنساء) بلاخلاف فيه ظاهراً بل بالضرورة من
الدين بل (مطلقاً) حتى حال الصلوة على المشهور شهرة عظيمة كادت تكون إجماعاً
بل ادعى عليه الأجماع المحصل ولكنهم بنى على عدم الاعتداد بمخالفة الصدوق (ره) إلا
أن الأناصاف أن الأمر ليس بهذه المثابة لأن جماعة من فضلاء الأصحاب مالوا إلى مقالته
أو قالوا بها أمثال المحقق الأردبيلي والشيخ الأجل البهائي وصاحب الحدائق
(قدّم) وكيف كان فالمتبع ملاحظة الأدلة اللفظية الواردة في أبواب فنقول قال
في ألفقيه (١) قد وردت الأخبار بجواز لبس النساء الحرير ولم ترد بجواز صلواتهن
.....

(١) الوسائل ، الباب ١٦ ، من لباس المصلى ، حديث ٧ .

فيه إنتهى و زعم بعض الأصحاب أنَّ مراده (قدّه) إحتياج جواز الصلوة فى الحرير للنساء إلى دليل خاصّ و أنّه استدلّ بدليلين أحدهما أحتياج إلى الدليل الخاصّ للجواز ثانيهما عموم دليل المنع و لذا قال المجلسى الأوّل (قدّه) فى شرح ألفقيه بانّ الصّدوق (قدّه) سلك هنا مسلك الأصوليين من مطالبة دليل على الجواز مع أنّه يكفى للجواز أصالة الحلّ فى الأشياء، وقال صاحب الحدائق (قدّه) بانّ إطلاق أدلّة السّتر كاف لا ثبات الجواز فلاحاجة إلى دليل مستقلّ لذلك لكنّ التأمّل فى كلام الصّدوق يعطى عدم إرادته ألاستدلال بدليلين بل مراده أنّ كبرى لا تحلّ الصلوة فى الحرير المحض شاملة للنساء و ألحكم بجواز صلوتهنّ فى الحرير يحتاج إلى مخصّص و ذلك مفقود و يشهد لما ذكره لإطلاق مكاتبة ابن عبد الجبار بالنسبة إلى الصّنفين مضافاً إلى أنّ تكبيريات الناظرة إلى بيان مقومات المهية بماهى لا نظر لها إلى فاعلٍ تاكى يتوهّم الاختصاص بصنف دون صنف فمثل كبرى لا تحلّ الصلوة فى الحرير المحض تكون كالنصّ فى العموم و توهم أنّ مورد السّؤال لا شتماله على ألقنسوة التى هى من مختصّات الرّجال مخصوص بالرّجال و يكون الجواب منزلاً عليه لا محالة أو لا ينعقد له إطلاق من جهة غير الرّجال فى غاية الوهن و السّفوط كيف و ذكر ألقنسوة من باب المثال غير صالح لتقييد عموم كبرى الجواب و قد استدلّ للمنع مضافاً إلى الإطلاق المزبور بقاعدة الاشتراك و فيه أنّ المراد بالقاعدة لو كان هو إتفاق الآراء على فساد صلوتهنّ فى الحرير فلا ريب أنّ المسئلة خلافية قديماً و حديثاً و لو كان هو ما يستفاد من الأدلّة اللفظية فالمدار عليها لا على تلك القاعدة و استدلّ له أيضاً بجملة من الأخبار منها صحيح حريز (١) عن أبي عبد الله (ع) قال كل ثوب يصلّى فيه فلا بأس أن يحرم فيه يدعى أنّ جعل الملازمة بين ما تصحّ الصلوة فيه مع ما يصحّ الأحرام فيه ينتج بعكس النقيض أنّ كلّما لا يجوز الأحرام

(١) الوسائل ، الباب ٢٧ ، من إحرار الحجّ ، حديث ١ .

فيه لا يجوز الصلوة فيه وحيث ثبت من الخارج عدم جواز إحرام المرءة في الحرير لم يرسل (١) ابن بكير المصحح بكون المرسل من أصحاب أجماع ووجود ابن فضال قبله عن أبي عبد الله (ع) قال النساء يلبس (يلبس) الحرير والدباج إلا في الأحرام وموثق سماعة (٢) عن أبي عبد الله (ع) قال لا ينبغي للمرأة أن تلبس الحرير المحض وهي محرمة فاما في الحرير البرد فلا بأس فيستكشف من ذلك عدم جواز صلوة المرءة في الحرير أيضا وفيه منع الملازمة ثبوتاً وكفاية عكس النقيض إثباتاً لأنه ليس من مداليل الألفاظ الذي يفهم عرفاً من الكلام بل لا يكون عكس النقيض صادقاً في جميع القضايا مضافاً إلى عدم الملازمة شرعاً بين ما لا يجوز الأحرام فيه مع ما لا يجوز الصلوة فيه وكيف ولبس المخيط مثلاً غير جائز في الأحرام مع أنه جائز في الصلوة جزئاً وإلى أن لبس الحرير للنساء في الأحرام غير محرم بمقتضى الجمع بين الأخبار الناهية وبين مثل صحيح يعقوب بن شعيب (٣) قال قلت لأبي عبد الله (ع) المرأة تلبس القميص تزوره عليها وتلبس الحرير والخز والدباج فقال نعم لا بأس به وتلبس الخخالين والمسك المخصوص بحال الأحرام بالاتفاق، ومنها خبر جابر الجعفي قال سمعت أبا جعفر (ع) يقول ليس على النساء أذان إلى أن قال ويجوز للمرأة لبس الدباج الحرير وفي غير صلوة وإحرام وحرم ذلك على الرجال إلا في الجهاد الحديث وفيه أولاً ضعف السند وثانياً ما عرفت من إقتضاء الجمع بين الأخبار كراهة لبس الحرير للنساء في الأحرام لاحرمته ومنها كالموثق لزرارة قال سمعت أبا جعفر (ع) ينهى عن لباس الحرير للرجال والنساء إلا ما كان من حرير مخلوط بخز لحمته أو سداه خز أو كتان أو قطن وإنما يكره الحرير المحض

١ (أو ٢ و ٤) الوسائل ، الباب ١٦ ، من لباس المصلى ، حديث ٣ و ٤ و ٦ .

٢ (٣) الوسائل ، الباب ٣٣ ، من إحرام الحج ، حديث ١ .

٣ (٥) الوسائل ، الباب ١٣ ، من لباس المصلى ، حديث ٥ .

للرجال والنساء، أما السند فليس فيه ما يشك في وثاقته عدى موسى بن بكر الواسطي حيث لم يوثق في الرجال لكنه قد روى عنه جماعة من الأجلاء وأصحاب الأجماع وذلك يوجب اعتباره وأما الدلالة فبدعوى شمول إطلاقه لحال الصلوة وفيه أنه لا سبيل إلى الأخذ بمضمون هذه الرواية لمصادمته مع الضرورة وأما الجمع بينها وبين الأخبار المرخصة بالكراهة فمع كون الحرير زينة للنساء غير ممكن كما أن حملها على حال الصلوة بعد تخصيصها بالنسبة إلى غير حال الصلوة بالأدلة الدالة على جواز لبسه لهن بلا شاهد، فالاجود رد علمها إلى أهله ومنها موثق عمار بن موسى (١) عن أبي عبد الله (ع) في حديث قال وعن الثوب يكون علمه ديباجاً قال لا يصلى فيه بناءً على القرائة بالبناء للمفعول وزان هذا الموثق وزان لا تحل الصلوة في الحرير المحض والجواب عنهما أن عقد المستثنى منه من مصحح ابن بكير المتقدم شامل للصلوة بالنسبة بينه وبينهما العموم من وجه حيث أن استثناء الأحرام يكشف عن كون المستثنى منه ناظرًا إلى الجواز الوضعي أيضًا فعقد المستثنى منه يعم الجواز التكليفي والوضعي والمنع عن الصلوة في الحرير في الخبرين يعم الرجال والنساء كما عرفت في مورد الاجتماع أعنى صلوة النساء في الحرير يتعارضان إلا أن الترجيح مع المصحح ضرورة أن الجواز الوضعي للباس الحرير في حق النساء منحصر في فردين الصلوة والأحرام فاستثناء أحدهما وهو الأحرام يجعل عقد المستثنى منه كالنص في الآخر أي الصلوة فيكون أقوى ظهوراً في جواز الصلوة في الحرير للنساء من ظهور الخبرين في المنع فيكون حاكماً على إطلاقهما وعلى فرض التعارض يتساقطان بالنسبة إلى مادة الاجتماع ويرجع إلى أصالة البرائة أو عدم المانعية فتلخص أن الأقوى جواز الصلوة في الحرير للنساء وأما الخنثى المشكل وهو ما تضاربت فيه أمارات الذكورية والأنثوية فحيث أنه ليس خارجاً عن الصنفين

(١) الوسائل ، الباب ١١ ، من لباس المصلى ، حديث ٨ .

فلا شكال فيه إنما هو من جهة عدم تشخيص الموضوع والتحقق أنه بالنسبة إلى الأحكام المشتركة كالصلاة والصيام لا شبهة في شمولها له كما لا شبهة في عدم ثبوت الأحكام المختصة بالنساء له كنشر الحرمة من لبنه وكون دمه حيضاً وشبه ذلك لاصالة البرائة عن ذلك وكذا الأحكام المختصة بالرجال كلبس العمامة أو الذَّهب هذا إذا لم يكن للحكم المختصَّ عدلٌ في مورده يوجب تشكيل العلم الأجمالى بين أحد التكاليفين إذ مقتضى القاعدة حينئذٍ لزوم الاحتياط بالتجنب عنهما ومنشأ جريان البرائة في غير هذه الصورة ليس عدم ابتلاء الخنثى بمختصات الرجال كما يظهر من مصباح الفقيه بل هو عدم ابتلاء الأصل بالمعارض في المورد لعدم تشكيل العلم الاجمالي فيما نحن فيه حيث يتشكل العلم الأجمالى في صلوته بين أحد تكليفين أحدهما وجوب ستر جميع جسده ثانيهما حرمة لبس الحرير عليه فهو يعلم إجمالاً بتوجه أحد الخطابين إليه ولا بد له من الاحتياط وإمكان علاج هذا العلم بقاءً بستر جميع أبدن بالحرير لا يمنع عن تنجّزه حدوثاً ألمانع عن جريان الأصل في شيء من العِدَلين من أول الأمر ضرورة كون هذا الدوران بالنسبة إليه طبعياً فاسقاط العلم عن التَّنَجُّز البقائى بستر جميع بدن بالحرير غير مربوط بأصل التَّنَجُّز حدوثاً فعلى أىّ تقدير يجب عليه الاحتياط بالتجنب عن الصلوة في الحرير ومن هنا علم فساد ما استدلَّ كلُّ من المانعين والمجوزين لمختارهم في المقام حيث استدلَّ للمنع تارة باصالة الشُّغل في العبادات وفيه أنه لأصل لهذا الأصل وأخرى بما يظهر من صاحب المستند (قدّه) من أن كبرى لا تحلُّ الصلوة في الحرير المحض عامّة لجميع المكلفين خرج منها النساء وبقى الباقي حتى من لم يعلم كونه إمرة وفيه أن المراد لو كان خروج خصوص معلوم الخاصية بالتخصيص كبروياً على مبناه فيدفعه أن الألفاظ وضعت للمعاني الواقعية فمع الشك كما في الخنثى لا يمكن التمسك بعموم عدم الحلّ ولو كان هو التمسك بالعام في الشبهات المصدقية فيدفعه أن ذلك إنما يجوز في غير مورد التخصيص الأنواعى بان ينقسم العام بطبعه بعد خروج الخاص

إلى نوعين و لو بلحاظ الموضوعية للاحكام الشرعية إذ لا عموم للعام بالنسبة إلى غير خصوص ذلك النوع حينئذ و ما نحن فيه من هذا القبيل ضرورة إنقسام نوع المكلف من جهة مانعية التحرير إلى صنفين ذكر لا تحل صلوته فيه و أنثى تحل صلوتها فيه فبعد تجويز الشارع صلوة النساء في التحرير بمقتضى ما عرفت يكون معنى قوله (ع) لا تحل الصلوة في التحرير المحض لا تحل صلوة الرجل في التحرير المحض فلا عموم يمكن التمسك به في الشبهات المصدقية و أستدل للجواز بانصراف عموم أدلة المنع عن الخنثى و فيه أنه لا موجب لهذا الانصراف فتلخص أن الحق وفاقاً لجماعة من الفقهاء كالشهيد (ره) فى الذكرى و صاحب الفصول و السيد القزوينى المحشى للقوانين و الشيخ الأنصارى فى فرائده و غيرهم لزوم إحتياط الخنثى بالتجنب عن الصلوة فى التحرير تذييل هل يجوز تمكين غير المكلف فعلاً أعنى من لم يتنجز فى حقه التكاليف كالصبي و المجنون و أجاهل و الغافل عن لبس التحرير كغيره من المحرمات بمعنى التسيب إلى فعلهم لتلك المحرمات كتقديم التحرير إليهم ليلبسوه أو الخمر أو ما يح نجس ليشربوه أو إلباسهم التحرير و نحو ذلك من أنحاء التسيب أم لا؟ ثم على الجواز فهل يجوز تخلية سبيلهم عن فعلها بعدم إيجاد المانع لهم عن ذلك أم لا يجوز فيه؛ أيضاً خلاف بين الأصحاب و التحقيق أن المحرمات على نوعين أحدهما ما يكون من المبعوضات الذاتية أعنى ما علمنا من الأدلة كالجماع و الأخبار و الضرورة كون نفس تحقق المادة فى الخارج بلا نظر إلى جهته الصدور عن فاعل خاص مبغوضاً و سد باب عدمها محبوباً لدى الشارع كهتك البيت أو القرآن أو المسجد أو قتل النبي أو الوصى أو المؤمن وفى هذا القسم لاشبهة لدى كافة المسلمين فى حرمة التمكين التسيبى لغير المكلف فعلاً بل حرمة تخلية سبيله بالنسبة إليه ثانيهما ما لم يعلم ذلك بل أحتمل أو علم أن لجهة الصدور دخلاً فى المبعوضيه وفى هذا القسم لا ينبغى الارتياح فى عدم حرمة تخلية سبيل من لم يتنجز فى حقه التكاليف كجاهل و الغافل و الصبي ضرورة عدم إستناد الفعل عرفاً إلى من خلى سبيله

بل لم يلى نفس فاعله ليس إلا والمفروض عدم حرمة عليه أيضاً وأما بالنسبة إلى التمكن التسببى عنه فقد أستدل لحرمة بوجوه ثلاثة الأول أنه إعانة على الأثم إذ مقتضى إطلاق المادّة كونها مبغوضة حتى فى صورة عدم فعليّة مفاد الهيئّة وعدم تنجّز الزجر المولى لعدم تنجّز النهى لا يستلزم قصر مبغوضيّة المادّة بحصّة خاصّة فالتسبب إلى ايجاد تلك المادّة إعانة على الأثم وهى محرّمة بالضرورة ألفقيّة ويدفعه أن صدق إعانة على الأثم فرع تحقّق موضوعها وهى الأثم والمفروض عدم إثم على أفعال المباشر فكيف يحرم على السبب بعنوان إعانة، الثانى أن التسبب إلى ذلك يوجب صحّة إستناد صدور المبعوض بنحو من الاعتبار إلى المسبّب ضرورة أن الأستناد ألفلسفى أعنى نشوء المادّة عن الشخص أو النّحوى بمعنى إمكان جعل الشخص فاعلاً فى صياغ الجملة بان يقال شرب زيد خمراً ممّا لا يعقل ولا يصحّ أبداً فى حقّ غير المباشر فاستناد فعل زيد إلى عمر ولا بدّ فى صحّته من إعمال عناية وإعتبار عرفى بان يكون التسبب مصحّحاً عرفاً للاستناد فتقديم الخمر إلى من لم يتنجّز فى حقّه التّكليف يوجب صحّة إستناد شرب الخمر عرفاً إلى الذى مكنّ غير المكلف الفعلى على ايجاد المبعوض وهكذا بالنسبة إلى شرب النّجس أو لبس الحرير فاذا صحّ إستناد المبعوض إليه فيكون فعل المباشر فعله ويصدر عنه حراماً، فيه أن المادّة ليست بمبغوضة مطلقاً حتى يكفى فى حرمتها على السبب إستنادها إليه لبداهة أن شرب الخمر الصادر من الحيوان أو لبس الحرير الصادر من النّسوان ليس مبغوضاً وأما الحصّة المضافة إلى الجاهل أو الصّبي فهى غير محرّمة فعلاً على ألفرض و أقول بانّ إضافة هذه الحصّة إلى السبب كافية فى حرمتها عليه فاسدٌ لا دليل عليه الثّالث أن التسبب إلى مبعوض المولى قبيح عقلاً فيكون محرّماً شرعاً ألا ترى أن تقديم الخمر أو ما يع نجس إلى الصّبي أو الجاهل والغافل ليشربوه قبيحٌ لى العقلاء مع أن نفس الشّرب من هؤلاء غير محرّم شرعاً وبالجملة فلاريب لى العقلاء فى أن ما يكون صدره عن المكلف الملتفت مبعوضاً للمولى فتمكين غير المكلف به فعلاً عن

ايجاده بالتسبب إليه قبيح نظير ما في الامثلة المتقدمة فليس الحرير للصبي و المجنون أو الغافل و أجاهل و إن لم يكن حراماً لكن تمكينهم من ذلك من قبل غيرهم قبيح عقلاً فيكون حراماً شرعاً و هذا أنوجه يظهر من صاحب مصباح ألقية (قدّه) و يدفعه أن ايجاد كل مبغوض ليس بمحرّم حسب ألفرض فالمبغوض الذي لا يكون صدوره المباشرى حراماً لا يكون تمكين فاعله منه قبيحاً عقلاً نعم ربما يكون لذلك المبغوض آثار وضعيّة خاصّة يكون ايجاد هذه الآثار حراماً حتى فيمن لم يتنجّز في حقّه التّكليف فيكون التّسبب الحرام بما هو تسبب إلى تلك الآثار حراماً كتمكين الصّبي من شرب السّم (و فيما لا تتمّ الصّلوة فيه منفرداً) من الحرير (كالتكّة و ألقنسوة) و نحوهما خلاف بين الأصحاب من جهة جواز اللبس و عدمه على الرّجال قديماً و حديثاً بحيث لا يكاد يتحقّق الشّهرة على خصوص طرف فإنّ المسئلة و إن لم تكن معنونة في كلمات جماعة من ألقدماء لكن الذين عنونها منهم مختلفون في ذلك فذهب جماعة منهم إلى المنع كالصدوق و السيد و سلار و ابن زهرة و ابن الجنيد و ابن حمزة و صاحب الجامع و جماعة إلى الجواز كالشيخ في مبسوطه و الكليني في الكافي و ابن إدريس في السرائر و غيرهم بل نسب إلى مشهور ألقدماء و هكذا بين المتأخّرين فاختار المنع الشّهيد الأوّل و المصنّف (قدّه) في النافع و البهائي و المجلسي الثّاني و أصحاب الحدائق و الكفاية و الرّياض و المدارك و فخر المحقّقين و الأردبيلي (قدّم) و اختار الجواز العلامة في التذكرة و جماعته أخرى فما إدعاه العلامة المجلسي (قدّه) في البحار من ذهاب المشهور إلى المنع لعله ناظر إلى المشهور بين المتأخّرين و في مقابل ذلك دعوى بعضهم الشّهرة على الجواز فلامجال لدعوى الشّهرة على طرف و كيف كان فقال المصنّف (قدّه) في ذلك (تردّد و الأظهر الكراهية) و بالجملة فليست هناك شهرة قد مائية كاشفة عن حجّة إستناديّة أو جابرة لضعف سند الرواية الواردة في المقام نعم الأشهر بلحاظ مجموع فتاوى ألقهاء (رض) من الصّدر الأوّل إلى الآن هو الجواز فالعمدة هو ما يستفاد من

الأخبار (١) و الخبر الدال على الجواز منحصر في خبر الحلبي عن أبي عبد الله (ع) قال كل ما لا تجوز الصلوة فيه وحده فلا بأس بالصلوة فيه مثل التكة الأبريسم و القلنسوة و الخف و الزنار يكون في السراويل و يصلّى فيه و إقحام كلمة وحده كاشف عن كون مصبّ عدم الجواز هو المقدار دون الجنس فينطبق قهراً على ما لا تتم و يكون هو مصبّ الترخيص كما أنّ الظاهر من الخف هو المصنوع عن الجلد فالحمل^{على} ما يصنع من الحرير في غاية الأبعد لعدم معلوميّة تعارف مثله في زمن صدور الروايات و على فرض وجوده فالغالب ما يصنع من الجلود لا أقلّ من الأطلاق فالظاهر أنسابي إستناد جهة المنع في الخف إلى كونه من الميتة أو النجس أو ما لا يؤكل و على فرض الأطلاق فالاطلاق شامل لها وللحرير فمصبّ الرواية من جهة الأمثلة علاوة عن كلفة الكبرى أعمّ من الحرير وغيره و في قبال هذه الرواية مكاتبتنا ابن عبد الجبار الصحيحتان إحداهما قال كتبت إلى أبي محمد (ع) أسئله هل يصلّى في قلنسوة حرير محض أو قلنسوة ديباج فكتب (ع) لا تحلّ الصلوة في حرير محض و توهم عموم مورد الرواية لغير الحرير بدعوى أنّ الديباج هو المنقوش و لو من غير الحرير فاسد ضرورة ظهور الديباج لغة و عرفاً في الحرير المنقوش و الأخرى قال كتبت إلى أبي محمد (ع) أسئله هل يصلّى في قلنسوة عليها و برما لا يؤكل لحمه أو تكة من وبر الأرانب فكتب (ع) لا تحلّ الصلوة في الحرير المحض و إن كان الوبر ذكياً حلت الصلوة فيه إنشاءً الله و هذه الصحيحة من جهة الأجواب عن الحرير بكبرى لا تحلّ الصلوة في الحرير المحض تامّة المطابقة مع الأولى و تفرقان من جهة إشتمال هذه على حكم الوبر دون الأولى و كيف كان فقد ذكر للجمع بينهما مع خبر الحلبي من قبل المجوزيين وجوه الأول أنّ النسبة بينهما العموم المطلق ضرورة عموم لا تحلّ في المكاتبتين لما لا تتمّ وغيره و إختصاص خبر الحلبي بما لا تتمّ فيخصّص به عمومهما و دعوى نصوصيّة المكاتبتين

.....

بالنسبة إلى ما لا تتم لذكر الكبرى في الجواب عن حكم القلنسة فلا يمكن التخصيص مدفوعة بان ذكر ما لا تتم في السؤال لا يخرج كبرى الجواب عن القابلية للتخصيص بشهادة إمكان التخصيص بالمتصل فكذلك في المنفصل وفيه أولاً أنه فرق بين السؤال عن حكم بعض المصاديق من باب المثال كالسجاب بالنسبة إلى موثق ابن بكير وبين السؤال عن حكم خصوص فرد أو فردين كالقلنسة الحرير والديباج في المكاتبتين — إذ الجواب في الصورة الثانية كالنص في المسئول عنه وخصيصه بالنسبة إليه وإن أمكن متصلاً حيث أنه يوجب جعله داخلاً في الخاص ويكون بيان العام لضرب القاعدة إلا أن تخصيص هذه الكبرى بال مورد منفصلاً يكون من القبيح المستهجن الخارج عن قانسون المحاورة لكونه تأخير البيان عن وقت الحاجة اللهم إلا في صورة التقيّة أو مصلحة أخرى فكبرى لا تحل في المكاتبتين كالنص غير القابل للتخصيص بالنسبة إلى ما لا تتم و ثانياً سلّمنا إمكان التخصيص وعدم استهجانه إلا أن النسبة بينهما مع خبر الحلبي عموم من وجه لأعمية خبر الحلبي عن الحرير وغيره ففي مادة الاجتماع أعنى ما لا تتم من الحرير لا بد من علاج التعارض إلا أن يقال بأن النتيجة واحدة إذ على فرض التعارض يتسافطان ويكون المرجع أصالة البرائة الثاني حمل كبرى لا تحل في المكاتبتين على التقيّة بدعوى أن الظاهر منها الحرمة التكليفية فيوافق مضمونها مذهب العامة القائلين بحرمة لبس الحرير مطلقاً و صحّة الصلوة فيه فالسكوت عن جهة الوضع و بيان التكليف إنمّا هو للتقيّة وفيه أولاً أن مورد السؤال بناءً على جواز الصلوة فيما لا تتم لا يكون موردًا للتقيّة و عليه فكان من الممكن التصريح بجواز الصلوة فيه ضرورة جوازها لدى العامة و المجوزين من الخاصة فعلى فرض كون الحكم الواقعي لما لا تتم من الحرير جواز الصلوة كما هو مدعى المجوزين لما كان التصريح بجواز الصلوة في مقام الجواب عن السؤال في المكاتبتين منافياً مع التقيّة فلا حاجة إلى الاتقاء بالقاء كبرى الحرمة التكليفية و ثانياً إن انتهى المتعلق بالمهيات كلا تحل الصلوة له ظهور ثانوي في الوضع و التعبير بعدم

أحلّ الذي معناه لغة وعرفاً عدم ألمضى كئائى عن الخلخل أواقع فى أ صلوة من ناحية
الحرير و من قبيل إنشاء ألكم بالفساد ببيان لازمه ألعلى فلا ظهور للمكاتبين فى
ألحرمة ألتكليفية بل ظهور هما فى ذلك موقوف على ألكم على ألتقية فهو دورى وثالثاً
أنه فرق بين حرمة لبس ألكرير حتى حال أالصلوة كما هو مذهب ألعامة و بين حرمة
أالصلوة فى ألكرير تكليفاً كما هو مفاد لا تحل على هذا أالوجه فان أالثانى يستلزم خلـو
أالحصة من أالصلوة أالواقعة فى ألكرير عن ألامر أالمستلزم للفساد لا بمعنى إنتزاع ألكم
أالوضعى عن ألتكليفى ضرورة إستحالة إنتزاع ألكم ألكمين ألكعليين عن أالآخر بل
بمعنى دلالة ألتهى ألتكليفى إلتزاماً على إنتفاء ألامر بالنسبة إلى هذه أالحصة فطبعاً
تكون فاسدة و هذا مخالف مع مذهب ألعامة ألقائلين بصحة أالصلوة فى ألكرير مطلقاً
لعدم أالملازمة بين حرمة لبسه و فساد أالصلوة فيه أالثالث إن ما لا تتم خارج عـ
أالصحيحين تخصصاً لان ألكرير ظاهر فى أالثوب كما فسر به بعض أهل اللغة و يشهد
له ذكر أالثوب أو ألباس فى غير المكاتبين من أالأخبار كصحيح أالحوص (١) و غيره
و من أالمعلوم عدم صدق أالثوب على ما لا تتم كالقلنسوة و غيرها و خروج مورد أالسؤال
عن مصب ألكبرى غير مضر بعد إستفادة أالجواز فيه من قصور ألكبرى أالمقاة جواباً ثم إن
ألقائل بهذا أالوجه يلتزم أالجواز فيما لا تتم من ألكرير و لو لم يكن فى ألبين خبر ألكلبى
أيضاً و فيه إن أالظاهر من ألكرير بحسب ألعرف ألعام و كلمات أهل اللغة هو ألكجنس
لا خصوص أالثوب و تفسير بعض أاللغويين له بذلك لا يعبا به بعد مخالفته للعرف ألعام
و تصريح جماعة من أاللغويين بالعموم مضافاً إلى صدق أالثوب على ألقلنسوة عرفاً و إلى
إنطباق ألكرير عليها فى نفس أالرواية بمقتضى تطبيق كبرى لا تحل أالصلوة فى ألكرير
ألكمض عليها أالرابع إن أالظاهر من عدم ألكم عدم أاباحة ألكغير ألكمافى مع ألكراهة

(١) ألسائل ، ألباب ١١ ، من لباس أالصلى ، حديث ١

لألحرمة فلا منافاة بين المكاتبين وخبر الحلبي بل المتحصّل منهما بالنسبة إلى ما لا تتمّ هي الكراهة وقد نقل هذا الوجه شيخنا البهائي (قده) في حبل المتين عن بعض مشايخه وفيه ما عرفت من عدم ظهور للحلّ المتعلق بالمهيات عرفاً في التّكليف رأساً بل في الوضع الخامس لترجيح خبر الحلبي على المكاتبين سنداً نظراً إلى أنّ أحمد بن هلال العبترائي وإن كان ضعيفاً في نفسه لكثرة ورود الدّم بل التّكذيب واللّعن في حقّه عن العسكري وروى فدهاه لكن رواياته عن نوادر ابن أبي عمير ومشيخة حسن بن محبوب صحيحة لمعروفة الكتابين بين أصحاب الحديث وأجاب عن هذا الوجه أفاضل المجلسي الأوّل والشيخ الأجلّ البهائي والمحقّق القمّي (قدهم) وغيرهم بعدم معلوميّة كون هذه الرواية أعني خبر الحلبي من جملة روايات الكتابين حتّى تكون صحيحة وقد تشبّث بعض المجوّزين لترجيح خبر الحلبي بذيّل الشّهرة القدمائيّة على الجواز بدعوى أنّ الشّهرة القدمائيّة من المرجّحات وتوهم عدم إحراز إستانادهم إليه في الباب مدفوع باستنادهم إليه في غير الباب أيضاً كما لا تتمّ من النّجس وغيره حيث إختاروا جواز الصّلوة في ذلك ومستندهم هذه الرواية، وفيه أولاً عدم ثبوت الشّهرة القدمائيّة على الجواز وثانياً إنّ مجرد توافق الشّهرة الفتوائيّة على فرض ثبوتها مع مضمون رواية غير كاف للجبر بل لا بدّ من إستاناد المشهور إلى الرواية وهذا في المقام غير محرز ودعوى إستانادهم في حكم ما لا تتمّ من النّجس إلى هذه الرواية مدفوعة بعدم إحصار الأخبار الواردة في كبرى ما لا تتمّ بهذه الرواية لوجود روايات آخر (١) فيها كما بيّنا في كتاب الطّهارة فاستنادهم إليها غير محرز فعلى أيّ تقدير لا جابر لضعف سند الرواية بل الترجيح سنداً مع المكاتبين الصحيحتين فضلاً عمّا قيل من حمل هذه الرواية على التّقية لموافقة مضمونها مع مذهب العامة من صحّة الصّلوة فيما لا تتمّ من الحرير وتوهم عدم إمكان

(١) الوسائل ، الباب ٣١ ، من النّجاسات .

حملها على التقيّة لمخالفة مفهومها الدالّ على فساد الصلوة فيما تتم من الحرير مع العامة القائلين بصحة الصلوة في الحرير مطلقاً فاسد لالما قيل من ضعف المفهوم لأن المفهوم لو تحقق لامعنى لضعفه بل لوقوع هذا السنخ من التقيّة أعنى بيان حصّة من الحكم على وفق العامة تمهيداً لبيان حصّة أخرى على وفق الواقع فلا مانع من التفكيك بين الحصتين فيمكن حمل إحداهما على التقيّة والأخرى على الحكم الواقعى المخالف للعامة ضرورة حصول الاتقاء بنفس الاختلاف ولو على هذا النحو وعليهذا فليست لنا حجة إستنادية تدلّ على جواز الصلوة فيما لا تتم من الحرير فيبقى عموم المنع فى المكاتبين بالنسبة إليه سليماً عن المعارض نعم على فرض مكافئة خبر أجلي معهما من حيث السند والجهة والدلالة يتساقطان فى مادّة الاجتماع أعنى ما لا تتم من الحرير بالتعارض و يرجع إلى عموم أفوق وهو ما دلّ على فساد الصلوة فى الثوب الحرير بناءً على صدق الثوب عرفاً على ألقنوسة كما هو الحقّ وتعدّى إلى غير ألقنوسة ممّا لا تتمّ بعدم القول بالفصل نعم لو فرض عدم عامّ مرجح ولو بدعوى عدم صدق الثوب على ألقنوسة فالمرجع أصالة البرائة أو إستصحاب عدم المناعية ثم إن صاحب مصباح ألقية (قدّه) جمع بين الأخبار المزبورة بالحمل على الكراهة بجعل التعبير بعدم الحلّ فى المكاتبين من باب إطلاق الحرمة على مورد الحكم الكراهى تغليّباً أو من باب عموم المجاز بمعنى كون تطبيقه على المورد بلحاظ مطلق المرجوحية المناسب مع الكراهة ويدفعه أنّ الظاهر من لا تحلّ هو الحرمة الوضعية فالحمل على الحرمة التكليفية وإرادة الكراهة بالنسبة إلى المسؤول عنه تغليّباً خلاف للظاهر وتأويل محتاج إلى المؤنة وأمّا دعوى كونه على نحو عموم المجاز ففيها أنّ الجواب لما كان كالنصّ فى مورد السؤال فحملة على عدم المضى بالنسبة مستلزم لعدم إنفهام الفساد بالنسبة إلى غير ما لا تتمّ وهذا هو المانع عن الحمل على الحزارة بالنسبة وإلاّ فلما كان الفساد ذا مراتب يكون إستعمال عدم الحلّ فى الجامع على نحو الحقيقة، نعم الظهور الأطلاقى لعدم الحلّ إنّما هو فى الفساد دون الحزارة وهذا

الظاهر حجّة ولا قرينة على خلافه وأحاصل أنّ هذا أجمع أيضاً بلا شاهد فالحقُّ وفاقاً لمن عرفت هو المنع فيما لا تتمُّ من الحرير (ويجوز الركوب عليه) أى الحرير (وإفتراشه) بل التكاأة عليه والتدثر و الألتحاف به و نحو ذلك ممّا لا يصدق عليه اللبس عرفاً (على الأصحّ) بل المشهور شهرة عظيمة كادت تكون إجماعاً وما نسب إلى ابن حمزة فى آخر كتاب المناجات من المنع لم يثبت نعم الشيخ فى المبسوط قائل بالمنع والمصنّف (قدّه) فى محكِّ النَّافع وفى المعتبر متردّد حيث قال و هل يجوز الوقوف على الحرير وإفتراشه فيه تردّد و المروىُّ الجواز روى ذلك على بن جعفر (١) عن أخيه موسى بن جعفر (ع) قال سئلته عن فراش حرير ومثله من الدّيباج ومصلى حرير ومثله من الدّيباج يصلح للرجل أن ينام عليه و التكاأة و الصلوة قال يفرشه ويقوم عليه ولا يسجد عليه ومنشأُ التردّد عموم تحريمه على الرجال إنتهى وكيف كان فالدليل عليه قبل الأجماع إختصاص موضوع الحرمة فى الأدلة بلبس الحرير الذى لا يصدق على المذكورات والنّبوى المشهور بين أفريقيين هذان محرمان على ذكور أمّتى وإن كان بعمومه شاملاً لها لكنك عرفت فى مسألة الذّهب عدم إحراز إستناد المشهور إليه لكثرة الأخبار الدّالة على حكم الذّهب و الحرير من طرق الخاصّة فلا جابر لضعف سنده مع أنّه لو سلّم وجود عامّ فى الأدلة شامل للمذكورات أوجب ضعف سند النّبوى بالعمل يكون ذلك العامّ مخصّصاً بصحيح على بن جعفر المتقدم عن المعتبر المروى من الشيخ و الكلينى و الحميرى (قدّهم) بطرق عديدة الناصّ فى جواز الإفتراش و التكاأة و القيام على الحرير و أمّا النهى عن السجدة عليه فليس من جهة حرمة مطلق استعمال الحرير بل لاختصاص ما يصحُّ السجود عليه بغيره ممّا يأتى فى محلّه فتردّد المصنّف (قدّه) فى ذلك نظراً إلى عموم تحريمه على الرّجال فضلاً عن ذهاب بعض الأصحاب إلى المنع ممّا لا مجال له نعم فى جواز التدثر

(١) الوسائل ، الباب ١٥ ، من لباس المصلى ، حديث ١ .

به خلاف منشأه ألاختلاف فى عنوان التَّدْتُر لاإختصاص هذا الموضوع بحكم خاصّ حيث قيل بكونه عبارة عمّا يصدق معه الاشتمال واللبس المحرّم وقيل بكونه عبارة عمّا لا يصدق معه ذلك و ألتصاف إختلاف مصاديقه خارجاً وكون بعضها من قبيل الأول وبعضها من قبيل التّانى فالمدار فى جوازه على كون مصاديقه مصاديق لا يصدق معه اللبس عرفاً كاللتغطية بالحرير و من هذا القبيل ألتحاف به لما عرفت سابقاً من أنّه إن صدق اللبس عرفاً يحرم وإلا فلا (ويجوز الصّلوة فى ثوب مكفوف به) بان يكون كمّهُ أو جريبانه من الحرير أو يكون بعض بطانته منه على المشهور بين الأصحاب قديماً و حديثاً وإختار المنع من القدماء علم الهدى (ره) والقاضى و ظاهر الكاتب و من المتأخّرين كاشف اللثام و صاحب المدارك (قدّهما) وكذا إذا كان الثوب معلماً بالحرير بان ينسج معلماً به أو يخاط عليه ألعلم أو كانت سفائفه أو قياطينه من الحرير و أستدلّ للجواز بوجوه الأول عدم صدق الصّلوة فى الثوب الأبريسم أو لباس الحرير عليه الذى هو مصبّ المنع فى صحيح الأحوص وغيره ممّا تقدّم ضرورة توقّف صدق ذلك على كون ثوب المصلّى باجمعه من الحرير و ليس كذلك المكفوف حسب الفرض و يدفعه أنّ ذلك على تقدير تسليمه إنّما يتمّ بالنسبة إلى غير صحيحى ابن عبد الجبار المتقدّمين ضرورة اشتمالهما على كبرى لا تحلّ الصّلوة فى الحرير المحض و هذه الكبرى صادقة بالنسبة إلى بعض مصاديق المكفوف جزماً، التّانى عدم صدق الصّلوة فى الحرير الذى هو مفاد الكبرى ألقااة فى الصّحيحين على الصّلوة فى المكفوف ضرورة أنّ الظاهر من كلمة فى هو الظرفية الحقيقية و هى لا تصدق بالآ فى صورة كون لباس المصلّى باجمعه حريراً فالمكفوف به خارج عن موضوع كبرى المنع تخصّصاً و يدفعه ما عرفت سابقاً من أنّ الظرفية الحقيقية للصّلوة بالنسبة إلى اللباس و نحوه مستحيلة ثبوتاً و أنّ كلمة فى فى باب اللباس طراً محمولة بهذه القرينة العقلية على الظرفية العرفية باعتبار إشتمال اللباس و نحوه على المصلّى فالمدار عليها و هى صادقة فى المكفوف و لعلّه لذا فصلّ بعضهم بين ما إذا كان أكفّ من الحرير بحيث إذا إنفرد عنه عدّ لباساً

أو ساتراً بالاستقلال فقال بصدق الصلوة في الحرير و بين ما إذا لم يكن كذلك التثالث
تقيّد الحرير الموضوع للمنع في الصحيحين بالمحض أى الخالص فى قبال المشوب فإن
المحوضة لها مراتب ثلاثة إحداهما ما يقابل الخلط بان يكون سدا الثوب المنسوج أولحمته
من غير الحرير ثانيتهما ما يقابل المنزج بان يندف مقدار من الحرير مع مقدار من الوبر أو
الصوف ثم ينسج من ذلك الثوب ثالثتها ما يقابل الضم بان يكون الثوب مأخوذاً من
الحرير وغيره أى يتصل الحرير بغيره بهيئة الثوب وإطلاق المحض فى الصحيحين يشمل
جميع هذه المراتب فيكون المكفوف بأى نحو كان خارجاً عن موضوع أدلة المنع تخصصاً ومما
يشهد على إطلاق المحض من حيث جميع تلك المراتب مصحح يوسف بن إبراهيم (١)
بصفوان عن أبي عبد الله (ع) قال لا بأس بالثوب أن يكون سداه وزره وعلمه حريراً وإنما
كره الحرير المبهم للرجال وفى بعض النسخ ألصقت بدل المبهم وكلاهما بمعنى
الخالص فاطلق المبهم فى قبال المخلوط كان يكون سداه أو علمه حريراً وفى قبال
المنضم كان يكون زره حريراً و بطريق أولى يشمل ما يقابل المزوج وجعل الخالص بهذا
المعنى الأطلاقى عبارة عن مصب المنع الشرعى فى لبس الحرير منحصراً بقوله (ع) وإنما
كره الحرير المبهم للرجال لما عرفت مراراً من عدم ظهور الكراهة فى لسان الأخبار فى
المصطلحة لدى الفقهاء فقوله (ع) إنما كره الخ إشارة إلى حصر مصب المنع الشرعى
الثابت فى لبس الحرير فى الخالص باطلاه الشامل لجميع مراتبه الثلث فلو كان المحض
فى الصحيحين أيضاً مجملاً يفسره هذا المصحح ولا ينافى ذلك مع سوق المصحح لبيان
الحكم التكليفى دون الوضعى الذى هو مفاد الصحيحين ضرورة أن الاستفاد من الرواية
تفسير الخالص فى لسان الشرع بلحاظ نفس الكلمة بما هى مع قطع النظر عن الموضوعية
للحكم التكليفى أو الوضعى مع أنه على فرض تسليم إجمال المحض فى حد نفسه فى

(١) الوسائل ، الباب ١٣ ، من لباس المصلّى ، حديث ٦ .

الصَّحِيحِينَ وَعَدَمُ صِلَاحِيَّةِ الْمَصْحَحِ لِتَفْسِيرِهِ تَكُونُ مَوَارِدَ الشُّكِّ كَالْإِنْضَامِ أَوْ غَيْرِهِ مِمَّا يُشَكُّ فِي صِدْقِ الْمَحْضِ عَلَيْهِ مِنْ قَبِيلِ الشُّبُهَاتِ الْمَفْهُومِيَّةِ مَعَ دَوْرَانِ الْأَمْرِ مِنْ جِهَةِ الْمَانِعِيَّةِ لِلصَّلَاةِ بَيْنَ الْأَقَلِّ وَالْأَكْثَرِ وَحَيْثُ أَنَّه لَيْسَ لَنَا عَامٌّ فَوْقَ يَرْجِعُ إِلَيْهِ جَوَازًا أَوْ مَنَعًا ضَرُورَةً لِإِنْحِصَارِ الْكِبْرِيِّ الشَّرْعِيَّةِ فِي الْبَابِ بِكِبْرِيٍّ لَا تَحُلُّ الصَّلَاةَ فِي الْحَرِيرِ الْمَحْضِ الْمَجْمَلَةِ حَسَبِ الْفَرَضِ مِنْ جِهَةِ الْمَرَادِ مِنَ الْمَحْضِ وَالْمَخْصَصِ مَنفَصَلٍ لَا يَسْرِي إِلَيْهِ إِجْمَالُ الْعَامِّ لِيُمْكِنَ الْأَخْذَ بِهِ فِي الْمَشْتَبِهَاتِ فَيَكُونُ مَقْتَضَى الْأَصْلِ فِيمَا عَدَا الْقَدْرَ الْمُتَيَقِّنَ مِنَ الْمَفْهُومِ وَهُوَ الَّذِي لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مِنْ سُدَاهِ أَوْ لِحْتَمِهِ فَضْلًا عَنْ بَطَانَتِهِ وَنَحْوِهَا مِنَ الْحَرِيرِ هُوَ الْبِرَاءَةُ وَدَعْوَى ظَهْوَرِ الْمَحْضِ فِي غَيْرِ الْمَمْزُوجِ وَغَيْرِ الْمَخْلُوطِ وَأَمَّا الْمَنْضَمُ فَهُوَ خَالِصٌ مَدْفُوعَةٌ بَانَ الثُّوبِ لَيْسَ بِخَالِصٍ وَإِنْ كَانَ كَمِّهِ أَوْ جَرِيْبَانِهِ بِمَا هُوَ خَالِصًا الرَّابِعُ مَصْحَحُ أَبِي دَاوُدَ بْنِ يَوْسُفَ بْنِ إِبْرَاهِيمَ (١) بِصَفْوَانَ قَالَ دَخَلْتُ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) وَعَلَى قِبَاءِ خَزْزُ وَبَطَانَتِهِ خَزْزُ وَطَيْلِسَانَ خَزْزُ مَرْتَفِعٌ فَقُلْتُ إِنَّ عَلِيَّ ثَوْبًا أَكْرَهُ لِبَسِّهِ فَقَالَ وَمَا هُوَ قُلْتُ طَيْلِسَانِي هَذَا قَالَ وَمَا بِالِ الطَّيْلِسَانَ قُلْتُ هُوَ خَزْزُ قَالَ وَمَا بِالِ الْخَزْزُ قُلْتُ سُدَاهُ أَبْرِيسَمُ قَالَ وَمَا بِالِ الْأَبْرِيسَمُ قَالَ وَلَا يَكْرَهُ أَنْ يَكُونَ سُدَاهُ الثُّوبِ أَبْرِيسَمٌ وَلَا زُرَّهُ وَلَا عَلَمُهُ إِنَّمَا يَكْرَهُ الْمُصَمَّمَتِ مِنَ الْأَبْرِيسَمِ لِلرِّجَالِ وَلَا يَكْرَهُ لِلنِّسَاءِ فَإِنَّ هَذَا الْمَصْحَحَ بِلِحَظِ الْمَقَابِلَةِ بَيْنِ نَفْيِ الْكِرَاهَةِ عَنِ الْمَخْلُوطِ وَالْمَنْضَمِّ بِغَيْرِ الْحَرِيرِ بِقَوْلِهِ (ع) وَلَا يَكْرَهُ الْخُحَّ وَبَيْنَ إِثْبَاتِهَا لِلْخَالِصِ بِقَوْلِهِ (ع) إِنََّّمَا يَكْرَهُ الْخُحَّ يَكُونُ كَالنَّصِّ فِي تَفْسِيرِهِ الْخَالِصُ مِنَ الْحَرِيرِ بِمَا يَشْمَلُ الْمَرَاتِبَ الثَّلَاثَ فَيَكُونُ مَفْسَّرًا لِلْمَحْضِ فِي صَحِيحِي إِبْنِ عَبْدِ الْجُبَّارِ لَمَّا عَرَفْتُ مِنْ عَدَمِ مَنَافَاةِ هَذَا التَّفْسِيرِ مَعَ كَوْنِ الْحُكْمِ الْمَذْكُورِ فِي الْمَفْسَّرِ بِالْفَتْحِ وَضَعِيًّا وَفِي الْمَفْسَّرِ تَكْلِيْفِيًّا فَهَذَا الْوَجْهَ أَحْسَنُ وَجْهَهُ الْأَسْتِدْلَالُ لَجَوَازِ الصَّلَاةِ فِي الْمَكْفُوفِ بِالْحَرِيرِ (وَإِذَا مَزَجَ بِمَا يَجُوزُ) لِبَسِّهِ وَتَصَحَّ (فِيهِ الصَّلَاةُ) كَالْقَطَنِ وَالْكَتَانِ أَوْ شَيْئٍ مِنْ أَجْزَاءِ مَا يُؤْكَلُ لِحَمِهِ (حَتَّى يَخْرُجَ عَنْ

(١) أَلْسَوَالِ ، أَلْبَابِ ١٠ وَ ٦١ ، مِنْ لِبَاسِ الْمَصْلِيِّ ، حَدِيثِ ١ .

كونه (حريراً) محضاً جاز لبسه و الصلوة فيه سواء كان أكثر من الحرير أو أقل منه (على المشهور شهرة عظيمة كادت تكون إجماعاً بل ادعى عليه ألاجماع بل نقله عليه مستفيضٌ و يدل على ذلك مضافاً إلى عقد السلب من كلمة المحض في صحيحى ابن عبد الجبار المتقدمين إذ الظاهر منها الخالص الذى لا يشوبه شئٌ من حقيقة أخرى غير حقيقة الحرير و حيث أن الخلوص التام المحقق للمحوضة نادر الوقوع خارجاً جداً إذ قلما يتفق عدم شوب الأبريسم أعنى منسوج القز الذى هو لعاب فم الدود و يسمى الثوب المنسوج منه حريراً بشئ ما آخر و لو من الذرات المجتمعة عليه من أفضاء فالظاهر من الحرير بهذه القرينة العقلية ما يعد محضاً عرفاً بان يكون ما يشوبه مستهلكاً فيه فامتزاج شئ من الأوبر أو القطن أو نحوهما فى الأبريسم حال نسج الحرير منه بنحو الاستهلاك غير مضر بصدق لإحرير المحض عرفاً و تحقق موضوع حرمة اللبس أو المنع الصلوتى خارجاً، و عليه فلو كان سداً للثوب أو لحمته أو زره أو علمه أو قطعة منه من غير الأبريسم لم يصدق عليه عرفاً المحض الذى هو موضوع الحرمة تكليفاً و وضعاً و طبعاً جاز لبسه و الصلوة فيه شرعاً، أخبار خاصة (١) كاشفة عن مراد الشارع من الحرير فى إستعمالاته سواءً بالنسبة إلى أحكامه التكليفيه أو الوضعية كصحيح البيهقى قال سئل الحسين بن قياماً أبا الحسن (ع) عن الثوب الملمح بالقز و القطن و القز أكثر من النصف أىلى فيه قال لا بأس قد كان لابسى الحسن (ع) منه جبات أما السند فالى البيهقى صحيح و هو أيضاً من أصحاب الأجماع فلا يضر ضعف (٢) ابن قياماً مضافاً إلى ظهور إسناد البيهقى السؤال إلى ابن قياماً عن الإمام (ع) و الجواب إلى الإمام (ع) إحراره بشخصه صدور السؤال و الجواب معاً فيكون هو الراوى لهما دون ابن قياماً و لذا وصفنا الخبر بالصحيح دون المصحح و كيف

(١) الوسائل ، الباب ١٣ ، من لباس المصلى .

(٢) لاحتمال أخذ الرواية منه حال إستقامته .

كان فالظاهر استعمال القز في الرواية في منسوج لعاب فم الدود أي الأبريسم دون نفس اللعاب الذي هو المتبادر من إطلاق القز عرفاً ضرورة عدم قابليته لأن يصير لحمه الثوب مع أنه على فرض استعماله في اللعاب أيضاً يكون بحكم الأبريسم شرعاً لقول الكاظم (ع) في جواب السؤال عن الأبريسم والقز هما سواء (١) وبالجملة فالظاهر من هذه الصحيحة جواز الصلوة في الملحّم بغير الحرير كالقطن ولو كان قليلاً جداً بمقتضى إطلاق أكثر من النصف ما لم يصل حد استهلاك الخليط المانع عن صدق الملحّم بغير الحرير عرفاً وصحيح عبيد بن زرارة عن أبي عبد الله (ع) قال لا بأس بلباس القز إذا كان سدها أو لحمتها من قطن أو كتان : والظاهر أن ذكر القطن والكتان من باب المثال فيعمّ كلما يجوز لبسه والصلوة فيه كما أن الظاهر من إطلاق نفي البأس عن لباس القز مطلق الجواز تكليفاً كان أم وضعاً وخبر إسماعيل بن الفضل عن أبي عبد الله (ع) في الثوب يكون فيه الحرير فقال إن كان فيه خلط فلا بأس و مرجع ضمير فيه خلط لو كان هو الحرير لقربه فمقتضاه دوران الجواز وعدمه مدار خلوص نفس الحرير ولو المنضم بالثوب أو شوبه وكون الثوب المنضم إلى قطعة من الحرير المحض أو الملحّم بذلك موضعاً للمنع ولو كان هو الثوب لكونه موضوعاً لسؤال فمقتضاه دوران الجواز وعدمه مدار خلوص نفس الثوب ولو من جهة الانضمام إلى الحرير وعدمه ومصححى يوسف بن إبراهيم المتقدّمين في المكفوف لما عرفت من ظهور المقابلة فيهما بين كبرى المنع عن الحرير الملبهم أو المصمت وكبرى الترخيص فيما يكون سدها أو زرّه أو علمه حريراً في إختصاص الحرير الموضوع للمنع الشرعى تكليفاً أو وضعاً بالخالص حتى من الانضمام لأن المزور بالحرير يصدق عليه الانضمام كما أن المعلم أعم من المدبج أي المنقوش بالحرير وما نسج فيه طرائق من الحرير وما حصل العلم فيه من انضمام قطع متعدّدة بعضها من الحرير وبعضها من

(١) الوسائل ، أبواب ١١ ، من لباس الصلّى ، حديث ٤ .

غيره ضرورة صدق كون علم الثوب حريراً عرفاً في الجميع و معتبر (١) زرارة قال سمعت
 أباجعفر (ع) ينهى عن لباس الحرير للرجال والنساء إلا ما كان من حرير مخلوط بخز
 لحمته أو سداه خز أو قطن أو كتان وإنما يكره الحرير للمحض للرجال والنساء والظاهر
 من تفسير المخلوط بالخز بجملة لحمته أو سداه خز أو قطن أو كتان عدم خصوصية للخز
 أو غيره من الخليط في موضوع ألبواز و كون المدار فيه على صدق الخلط بغير الحرير كما
 أن الظاهر من حصر موضوع المنع بالحرير المحض في مقابل الخلط بغيره بقوله (ع) وإنما
 يكره الخ عدم خصوصية لعنوان الخلط في موضوع ألبواز بل كون المدار فيه على الخروج
 عن عنوان المحوضة عرفاً فيشمل جميع المصاديق المتقدمة من المنزج والخلط والأضمام
 وغيرها وعدم الأخذ بمضمون الرواية في مورد النساء بدليل خارجي من النص والجماع
 لا ينافي الأخذ به في مورد الرجال لما مرّت الإشارة إليه غير مرّة من إمكان التفكيك بين
 حصص الكبرى الواردة في رواية واحدة من حيث الأخذ وعدمه و بمضمون ما ذكر أخبار
 آخر و صحيح الحسين بن سعيد (٢) قال قرأت في كتاب محمد بن إبراهيم إلى الرضا
 (ع) يسئله عن الصلوة في ثوب حشوه قرئت عليه قرأته لا بأس بالصلوة فيه والظاهر
 من قول الحسين بن سعيد قرأت في كتاب الخ إحراره كون المكتوب من محمد بن إبراهيم
 إلى الرضا (ع) كما أن الظاهر من قوله فكتب إليه قرأته إحراره كون الجواب من الإمام
 (ع) و حيث أن محمد بن إبراهيم ثقة ولا فرق بين الوجداء والرواية من حيث الحجية
 لاثبات صدور الرواية فلا مجال للخدشة في هذه الرواية سنداً بانه وجادة لا رواية كما
 وقع عن المصنف (قدّه) في المعتبر و صحيح الريان بن الصلت (٣) إنه سئل الرضا
 (ع) عن أشياء منها المحشوّ بالقز فقال لا بأس بهذا كله و صحيح إبراهيم بن مهزيار

(١) لأن الحق أن الواسطي موثق .

(٢ و ٣) الوسائل ، الباب ٤٧ ، من لباس المصلى .

(١) إنّه كتب إلى أبي محمد (ع) الرّجل يجعل في جُبته بدل القطن قزاً هل يصلّى فيه فكتب نعم لا بأس به وهذه الأخبار تدلّ على تعميم الجواز للمحشو بالقزّ أيضاً وحمل القزّ فيها على وبر المعز كما صنعه الصدوق (ره) في غير محلّه لان المتبادر منه عرفاً ما أخذ من لعاب فم دود القزّ وإطلاقه على وبر المعز إنّما هو بنحو من العناية فحمله عليه بعيدٌ في الغاية وكيف كان فقد ظهر ممّا ذكرنا أنّ مقتضى الجمع بين أخبار الباب عموماً كصحيحى ابن عبد الجبار وخصوصاً كالمذكورات وما بضمونها من الأخبار الكثيرة عموم موضوع الجواز تكليفاً ووضعاً لجميع أقسام ما لا يصدق عليه الحرير المحض عرفاً وإستثناء بعضها في بعض الأخبار الضعيفة لأعبا به في قبال الكبرى المستفادة من الأخبار الصّحيحة فتخصيص موضوع الجواز بالمزج كما يظهر من المحقّق ألقمى (قدّه) وغيره في غير محلّه كما أنّ مؤثّق عمار (٢) عن أبي عبد الله (ع) في حديث قال وعن الثّوب يكون علّمه ديباجاً قال لا يصلّى فيه محمول بقريئة ما ذكر من الثّمنّ والأجماع على الكراهة وتحديد بعضهم لمقدار الخليط بربع أصابع ضعيف لكون مستنده خبراً عامياً غير معلوم الاستناد لدى القدماء كما أنّ تحديد بعض آخر بالعشر يكون من باب المثال وإلّا فالمدار على الخروج عن حدّ المحوذة عرفاً المسئلة (الخامسة) إختلف الأصحاب في الصّلوة في (الثّوب المغصوب) على أقوال ثلاثة الأولى إنّه (لا يجوز الصّلوة فيه) مطلقاً وهو المشهور بينهم وأدعى عليه الأجماع لكنّه في غير محلّه ضرورة عدم تعنون المسئلة في كلمات جملة من القدماء بل أختلف موجود بينهم فذهب الشيخ في أختلف إلى الفساد وذهب أفضّل بن شاذان إلى الجواز في مقام إبطال استدلال العامة بالقياس وكيف كان فالاجماع غير محقّق الثّانى التّفصيل بين السّاتر وغيره اختاره

(١) الوسائل ، الباب ٤٢ ، من لباس المصلّى .

(٢) الوسائل ، الباب ١١ ، من لباس المصلّى ، حديث ٨ .

المصنف (قدّه) في المعبر و تبعه جماعة الثالث الجواز مطلقاً إختاره جماعة من محققى متأخرى المتأخرين كما فى الجواهر إحتج المشهور بوجه الأول ما إستدل به الشيخ (قدّه) فى الخلاف من أصالة الشغل فى العبادات ضرورة أن الاشتغال أليقنى يستدعى البرائة أليقنيّة و ذلك لا يحصل إلا بالصلوة فى غير المغصوب و قد إختلف نحو إستدلال الشيخ (قدّه) بالاصل فى أبواب العبادات حيث إستدل باصالة الشغل تارة و بالبرائة أخرى و الجواب أن ذلك مبنى على القول بالاشتغال فى الدوران بين الأقل و الأكثر الارتباطيين و قد بينا فساد المبنى فى الأصول و أن ما ثبت لنا بالادلة من الأجزاء و الشرائط و الموانع للمهية العبادية كالصلوة و الصيام نأخذ به و مادون ذلك نجري فيه البرائة الثانى إشتراط العباداة بالقرية و هى لاتأتى بالقبيح إستدل به الشيخ (قدّه) أيضاً و الجواب أن المراد لو كان عدم تمشى قصد القرية خارجاً من المكلف مع النهى عن العباداة فهو يدور مدار واقع قصد المكلف و كثيراً ما يتمشى منه ذلك كما هو المشاهد بالوجدان و لو كان عدم صدق الأطاعة مع وحدة مصداق الأمر به و المنهى عنه خارجاً فلا يصدق إمتثال الأمر مع كون المكلف حال إتيانه بالأمر به آتياً بالمنهى عنه فهو عين ما تقدّمت نسبته إلى المجدد الشيرازى (قدّه) من أن اللّـه لا يطاع من حيث يعصى مع جوابه إن مع وجود الأمر و النهى فى ذلك المصداق حسب إعترافه و تمشى قصد القرية من المكلف حسب ألفرض لا موجب لعدم صدق الأمتثال عرفاً الذى هو عبارة عن الأتيان بالأمر به كما يشهد به مراجعة العرف بالنسبة إلى لتوصليات إذ لافرق بينها مع التّعبديات إلا فى إعتبار قصد القرية ألفروض تمشيه من المكلف وربما ترقى بعضهم إلى مرحلة إرادة المكلف فممنع عن إمكان إنقذاح الإرادة نحو وجود فعل واحد بمقتضى الأمر و عدم إرتداع الإرادة عنه بمقتضى النهى فى آن واحد ضرورة لزوم الجذب و الأنجذاب فى عالم إنبعث المكلف عن البعث و إرتداعه عن الزجر فلا يعقل أن ينبعث عن الأمر و عدم أنزجار عن النهى فى آن واحد و يدفعه أن المكلف يمثل

الامر فينبعث عن بعثه و يخالف النهى فلا يرتد عن الزجر فلا اجتماع في مرحلته الارادة و الاستحالة في امتثال امر و عصيان نهى في زمان واحد الثالث استحالة اجتماع الامر و النهى في واحد شخصي إذ لا ريب أن القيام المتصل بالركوع واجب ركني في الصلوة و ذلك يكشف عن كون الهوى إلى الركوع بما هو حركة فاعلية صادرة عن المصلي جزء للركوع مأمورًا به بالامر الصلوتي و نظير ذلك يجري بالنسبة إلى الهوى إلى السجود و لذا يجب قصد السجود قبل الهوى إليه فلو قصده بعده بطلت الصلوة لزيادة الركن بلزوم الأعادة عن قصد و بالجملة فالحركة أفاعلية المعنونة بعنوان الركوع أو السجود مأمور بها بالامر الصلوتي و المفروض تعنون نفس هذه الحركة بعنوان الغضب لكونها تصرفًا في مال الغير بدون رضاه فتكون منهية عنها و حيث يستحيل اجتماع الامر و النهى المولويين في فعل واحد شخصي فلا بد من ترجيح أحدهما عقلاً و حيث أن متعلق النهى مطلق شمولي ضرورة أنه الزجر عن جميع أفراد الطبيعة و متعلق الامر مطلق بدلي ضرورة أنه البعث نحو صرف وجود الطبيعة في ضمن أي واحد من أفرادها تحقق على سبيل البدلية و من المعلوم تقدم المطلق الشمولي على البدلي فلا محالة يرجح جانب النهى و تكون الصلوة منهية عنها غير مأمور بها فقهرًا تكون باطلة و يدفعه أولاً منع الكبرى لما برهنا عليه في الأصول من أن الحق أنه لا اجتماع للأمر و النهى مولويًا في الواحد الشخصي حتى في المركب الاتحادي فضلاً عن الانضمامي من غير فرق بين كون متعلق الامر و النهى تأصيليين بان يكون كل منهما فعلاً خارجيًا صادرًا عن المكلف أو إنتزاعيين بان يكون كل منهما عنواناً منتزعا عن الخارجيات أو أحدهما تأصيلياً و الآخر إنتزاعياً نظير عنوان الغضب المنتزع عن لإضافة فعل المكلف أعني تصرفه إلى مال الغير في صورة عدم رضاه بذلك ضرورة عدم تعلق الامر و النهى المولويين بواحد شخصي في شئ من الموارد لأن متعلق التكليف أبداً بعثاً كان أم زجراً هو السعي بعنوانه لانفس الافراد الخارجية

بمعنى أن الجاعل يلاحظ الطبيعة بعنوانها الذي هو مرآة للأفراد بعد لحاظ الملاك الكامن في الأفراد الخارجية في ظرف تحققها مصلحة أم مفسدة فيكون لحاظ ذلك الملاك داعياً له نحو لحاظ عنوان الطبيعة بما هو مرآة للسعي الموجود في الأفراد ولذا ما يكون مشتاقاً بالذات هو العنوان وبالعرض هو المعنون و يجعل ذلك العنوان بمرآتيته متعلق بعنه أو زجره فمتعلق بالأمر والنهي أبدأ هو العنوان و— دون المعنونات فالاجتماع أبدأ مأمور مستند إلى سوء إختيار المكلف لا أمر مستند إلى جعل الواحد الشخصي متعلق الأمر والنهي معاً وأما تقديم المطلق الشمولي على البدلي فهو من الأغلاط الواضحة ضرورة عدم دخل القدرة في متعلق الخطاب شرعاً بل في مرحله إمتثاله عقلاً كما عرفت سابقاً فتقيد متعلق الأمر بغير مورد النهي ليس شرعياً بل عقلياً للإرشاد إلى الارتداد عن النهي أيضاً بايجاد المأمور به في فرد غير مزاحم بالنهي في صورة وجود المندوحة ولذا لو خالف إرشاد عقله فوجد المأمور به في فرد مطبق عليه عنوان المنهي عنه لم يستحق عقوبتين إحداهما لمخالفة النهي والأخرى لعدم إمتثال الأمر بل عقوبة واحدة لمخالفة النهي ضرورة تحقق إمتثال الأمر في ضمن الحرام ولاجل ذلك إختلف القائلون بالامتناع في مورد عدم المندوحة كما لو إحصر الطبيعة المأمور بها في فرد مطبق عليه عنوان المنهي عنه فتوقف بعضهم في ترجيح جانب النهي بدعوى إمكان كون مصلحة المأمور به أقوى من مفسدة المنهي عنه و ثانياً على فرض تسليم الامتناع كبروتياً و تقدم الشمولي على البدلي منع الصغرى أعني اجتماع متعلق الأمر والنهي في واحد شخصي في الصلوة فـ في المغضوب ضرورة عدم قيام الدليل على كون الهوى إلى الركوع أو السجود بما هو حركة فاعلية من أجزاء الصلوة وواجباً فيها شرعاً بل الركوع عبارة عن إحناء خاص حاصل بعد هذه الحركة الخاصة من القيام إلى الحدّ المعتبر الشرعي كما أن السجود عبارة عن وضع خاص حاصل من هيئة وضع المواضع الخاصة على الأرض

فالمعنون بعنوان الرُّكُوع أو السُّجُود ما يحصل من الهوى لانفسه نعم القيام المتصل بالركوع أعنى الذى يهوى منه المصلّى إلى الرُّكُوع جزءاً آخر للصلاة لكنه غير مربوط بجزئية الهوى فمتعلق الأمر الصلوتى هو هيئة الانحاء الحاصلة من الهوى ومتعلق النهى هو الحركة المعنونة بعنوان الهوى المحصلة للركوع و هما وجودان مستقلان خارجاً فأين إجتماع المتعلقين فى واحد شخصيّ نعم قد أورد المحقق الحائرى (قدّه) فى صلوته على ذلك على فرض كون الواجب نتيجة الهوى لانفسه بوجهين — أحدهما أن محصل النتيجة حسب الفرض منحصر فى الهوى فمع وجوب النتيجة شرعاً لا يعقل عدم وجوب محصلها فالأمر بها أمر بمحصلها كما فى جميع الأفعال التوليدية بالنسبة إلى المتولد منها و ما ترى من الانفكاك بين المحصل و النتيجة من حيث الوجوب أحياناً كما فى ركوب الدابة المغضوبة فى طريق الحجّ فانما هو فى مورد استقلال كل منهما بالوجود كما فى المثال إذ بعد تمامية الركوب الحرام بالوصول إلى الموسم يبتدئ مناسك الحجّ فلا ربط لاحد الوجودين بالآخر بخلاف مثل باب الصلاة الذى لا إستقلال لكل منهما بالوجود فوجوب النتيجة بعينه وجوب محصلها ثانيهما إن حسن الفعل و كونه ذا ملك حسن موجب لتعلق الأمر به إنما هو باختياريته و المفروض عدم إختياريّة النتيجة فى المقام إلاّ بلحاظ إختياريّة محصلها فليس لها ملك حسن موجب للأمر بها إلاّ مع حسن محصلها فمحدور إمتناع إجتماع الأمر و النهى و هو إجتماع المحبوبيّة و المبعوضيّة حاصل فى الفرض و فيه أن مرجع كون الأمر بالنتيجة أمراً بالمحصل إلى مقالة علم الهدى (ره) من أن الأمر بالمسبّب أمر بالسبب و قد فرغنا عن بطلانها فى الأصول كما نبّه عليه المحقق القمى (قدّه) بلسان المقدور بالواسطة مقدور و بالجملة فايجاب نتيجة فعل إختيارى شرعاً بالاستقلال كالظهور الحاصل من الوضوء أو الغسل أمر ممكن و لزوم ايجاد محصلها حينئذٍ عقلى لا شرعى بل نفس النتيجة فى المقام كهية الرُّكُوع و السُّجُود فعل إختيارى

للمكلف منحاذاً عن الهوى ضرورة احتياح الممكن فى ألبقاء كالحدوث الى المؤثر
فحدوث تلك الهيئة تحت إختيار المكلف لاختيارية محصلها وبقائها فى كل آن أيضاً
تحت إختياره و مستنداً الى إرادته ضرورة تمكنه من رفعها فابقائها فى كل آن من
آناها فعله و لذا يصح إسناد طولها أو قصرها إليه فىقال أطال الركون أو السجود
أو قصرها فالمحصل و المحصل فيما نحن فيه وجودان مستقلان و بذلك ظهر فساد
الوجه الثانى أيضاً حيث تبين إختيارية نفس النتيجة و كونها ذات حسن و ملاك
بالاستقلال فان قلت الظاهر من الأدلة كون الحركة الأحنائية الممتدة من حين هدم
القيام الى الحد المعتبر الشرعى هو الركون الذى يكون جزءاً للصلوة فالأحناء الخاص
المركب من مجموع الفعل و نتيجته هو الأمر به بالأمر الصلوتى بعنوان الركون و
المفروض أن نفس ذلك الفعل منتهى عنه بعنوان الغصب فىلزم إتحاد متعلق الأمر
و النهى فى الوجود بنحو المركب الأتحادى فتبطل الصلوة بناءً على الأمتناع قلت
قد أجيب عن الأشكال بوجوه ثلاثة أحدها أن الحركة الأمتدادية المزبورة لها حصتان
إحديهما فعل المكلف و هى معنونة بعنوان الهوى و الأخرى نتيجة ذلك الفعل أى
الهيئة الحاصلة منه و هى معنونة بعنوان الركون أو السجود فالأمر الصلوتى
هو الحصة الثانية و الحصة الأولى محصلة له و هى المنهى عنها بعنوان الغصب فلم
يتحد المتعلقان فى الوجود، ثانيها أن الحرام أى التصرف فى مال الغير بدون رضاه
المعنون بعنوان الغصب قد تحقق بنفسه لئس ذلك الثوب قبل الصلوة و أما الصلوة
فيه بعد ذلك فهو استمرار لذلك التصرف الأولى و ليس تصرفاً جديداً فهو غير مرتكب
للحرام بعد ذلك قعد أم قام، صلى أم لم يصل فالحركة الركونية أو السجودية الأمر
بها ليست منهيًا عنها فلم يجتمع متعلقا الأمر و النهى فى الوجود، ثالثها أنه سلمنا
كون الحركة الأحنائية بما هى فعل صادر عن المكلف معنونة بعنوان الركون أو السجود
لكنها لدى التحليل مركبة من حركتين إحداهما قائمة ببدن المصلى و هى الأمر

بها بالأمر الصلوتي بعنوان الرُّكُوع أو السُّجود و الأخرى قائمة بلباسه و هى المنهى عنها بعنوان الغصب فمتعلِّقا بالأمر و النهى متباينان وجوداً و يتوجَّه على الأوَّل أنه خلف فرض ألا شكال من ظهور الأدلة فى جزئية الحصتين معاً للصلوة و تعنون مجموع المركب منهما بعنوان الرُّكُوع أو السُّجود لاكون الثانية جزءً و الأولى محصلة له و على الثانى أن المحرم ليس هو الاستيلاء على مال الغير بدون رضاه فقط بل التصرُّف فى مال الغير بدون رضاه حرام فكلما يتصوَّر من التصرُّفات حرام و إن شئت قلت إن الغصب لمحصص متعدِّد و يطبَّق على كل حصَّة عنوان خاص كالرُّكُوع و السُّجود و الأقيام و القعود و غيرها فكل حصَّة منه حرام سواءً طرأ عليها عنوان آخر أم لا فانطبق عنوان الرُّكُوع على تلك الحركة لا يخرجها عن كونها حصَّة من الغصب بل لو قلنا بأنه لا عموم يدل على حرمة مطلق التصرُّف نقول لا ريب فى كون الاستيلاء على مال الغير بدون رضاه حراماً شرعاً و من ألبديهى أن الحركة الرُّكُوعية استيلاءً على مال الغير و هى محرمة فعاد المحذور و على الثالث أن المحرم ليس هو تحريك المغصوب بما هو ايجاد للحركة فيه حتى تتعدَّد الحركتان المأمور بها و المنهى عنها بل المحرم هو التصرُّف فيه الذى يحصل باضافة المصلى حركته الرُّكُوعية أو السُّجودية إليه فهذه الحركة بوحدتها الخارجية لها قيام صدورى بالمصلى و من هذه الجهة معنونة بعنوان الرُّكُوع أو السُّجود المأمور به و قيام حلولاً بالمغصوب و من هذه الجهة معنونة بعنوان المنهى عنه و بالجملة تحرك الثوب كاشف عن وقوع التصرُّف فيه و تحريكه حرام لكونه تصرفاً و فرق ظاهر بين القول بان الحركة الواقعة فى الثوب حرام و القول بان ايجاد الحركة فيه حرام إذ الأوَّل يصدق بالحركة الواحدة الرُّكُوعية ذات إضافتين و الثانى لا يصدق إلا لاجل حصول حركة فى الثوب بسبب الحركة الرُّكُوعية فالحق أن الحركة الرُّكُوعية حركة واحدة ذات إضافتين و هى مأمور بها و منهى عنها حسب الفرض لأن الحركة الصلوتية محصلة للحركة الثوبية نعم قد يقال بأنه لو سلّمنا تعدُّد

الحركة إلا أن الأولى علة للثانية نظير حركتى اليد و المفتاح و علة لأحرام حرام و فيه أن لازم ذلك تعدد العقابين للعلّة و معلولها المحرّم و ما أظن أن يلتزم به أحد و كيفكان فلو سلّمنا ظهور الأدلة في كون الحركة ألامتدادية المزبورة عبارة عن الرُّكوع أو السُّجود و قلنا كبرويًا با لامتناع فلا محيص عن الالتزام بمقالة المشهور من فساد الصلوة في المغصوب فالصواب في الجواب عن الأشكال ما أسلفناه من منع كلتا المقدمتين أعنى الامتناع كبرويًا و جزئية الهوى للركوع و السُّجود صغرويًا بمعنى كونهما عبارة عن الهيئة الخاصة بالحاصلة و كون الحركة ألامتدادية محصلة السُّجود الرابع خبران أحدهما لاسماعيل بن جابر عن أبي عبد الله (ع) قال لو أن الناس أخذوا ما أمرهم الله به فانفقوه فيما نهىهم عنه ما قبله منهم و لو أخذوا ما نهىهم الله عنه فانفقوه فيما أمرهم الله به ما قبله منهم حتى يأخذوه من حق و ينفقوه في حق و يدفعه أن الظاهر من الأناق صرف ما اكتسبه من حلال في مصرف حرام أو الأكتساب من الأحرام للصرف في الحلال لايجاد العمل المأمور به في فرد مطبق عليه عنوان المنهى عنه مضافاً إلى أن عدم القبول أعم من الفساد كما أشرنا إليه مراراً و الآخر مرسل تحف العقول عن أمير المؤمنين (ع) في وصيته لكميل يا كميل أنظر فيما تصلّى و على ما تصلّى إن لم يكن من وجهه و حله فلا قبول و يدفعه مضافاً إلى ضعف السند ضعف الدلالة بما عرفت في سابقه الخامس إن الصلوة في المغصوب تصرف فيه و لو ببركة ذهاب المشهور إلى الفساد الكاشف عن كون الصلوة فيه نوع تصرف في المغصوب بنظرهم و فيه أن مدرك المشهور ليس منحصرًا بصدق التصرف لما سمعت من الشيخ من الاستدلال على الفساد بالاستغفال تارة و بان التّيه لا تحصل بالقيح أخرى مضافاً إلى أن المدار على الصدق العرفي السادس إن الأمر بالشيء يقتضى النهى عن ضده فالامر بردّ مال الغير إلى مالكه يقتضى النهى عن ضده الذي هو الصلوة في فرض إستلزام الردّ على تقدير مباشرة المصلى له بالفعل الكثير و يدفعه

أولاً أنه أخص من المدعى كما ظهر من بيان التقريب ضرورة إختصاصه بصورة المباشرة بالرد وإستلزامه ألفعل الكثير وثانياً أن الحق كما بيناه فى محله عدم إقتضاء الأمر بالشئ للنهى عن ضده شرعاً ولو غيرتاً وثالثاً على فرض تسليم إقتضاء أنه نهى غيرى ليس فيه بذاته مفسدة، إحتج المصنف (قدّه) فى المعتبر لمختاره من التفصيل بين الساتر وغيره بأن السّتر بالمغصوب بما أنه شرط للصّلاة مأمور به وبما أنه تصرف فى المغصوب منهى عنه فيتحدأ لمتعلّق وجوداً و تبطل الصّلاة بخلاف غير السّاتر من المغصوب فلمتعلّق الأمر والنهى فيه وجودان مستقلّان منضمان فلا تبطل وقد إبتنى فى مصباح ألقية صحّة هذا الاستدلال على كون السّتر جزءاً وأنه على فرض كونه شرطاً لا سبيل إلى جعل المقام من موارد الاجتماع ودعوى ألبطلان لذلك أقول ما ذكره (قدّه) وإن كان حقاً لكن مع ذلك قد ذهب بعض إلى كون المقام من قبيل الاجتماع على القول بالشرطيّة أيضاً بتقريب أن السّتر بما أنه شرط مأمور به وبما أنه غضب منهى عنه وتوهم أن الشرط هو السّتر بالمعنى الاسم المصدرى والغضب هو السّتر بالمعنى المصدرى فلا اجتماع مدفوع بأن تغاير المصدر مع إسمه إنما هو بالاعتبار وإلا فهما متحدان فى الوجود، وفيه أولاً ما يأتى فى محله من أن الكشف مانع لأن السّتر شرط كما يشهد به التعبير بقوله تعالى يوارى سواتهما وقوله (ع) فيبدو ما خلفهما بل ملاك المانعية أى القبح إنما هو فى الكشف وثانياً أنه على فرض شرطيّة السّتر لكن الشرط إنما هو المستورية القائمة باطراف ثلثة العورة والسّتر بما هو فعل صادر عن المكلف وجود السّاتر ومن هنا يعلم أنه ليس من قبيل إسم المصدر الذى تفاوته مع المصدر يكون بمجرد الاعتبار بل هو أمر مابين مع المعنى المصدرى وإن حصل بسببه أيضاً وإن شئت عبرت عنه بالفعل التوليدى وثالثاً إن الشرائط مطلقاً عبارة عن الإضافات الحاصلة من ربط أفعال المكلفين بالأمور الخارجيّة كإضافة الصّلاة إلى الطّهارة والسّتر إلى السّاتر ونحو ذلك فهى مابينة

مع ما أضيفت إليه الصلوة، فتلخص أن الحق وفاقاً لجماعة من محققى المتأخرين جواز الصلوة فى المغصوب مطلقاً ثم إنه على قول المشهور من البطلان هل تصح فى حق الجاهل بالحكم أو الموضوع قصوراً أو تقصيراً أو المكروه أو الناسى للحكم أو الموضوع أم لا قد اضطربت فى ذلك كلمات القوم والتحقيق أنه لا يمكن الحكم باحد الطرفين فى تلك الموارد على نهج واحد مطلقاً بل يختلف باختلاف المسالك فى البطلان فى أصل المسئلة فعلى مسلك إمتناع إجتماع الأمر والنهى فى الواحد الشخصى بنحو التركيب الأتحدى لا بد من الألتزام بالبطلان فى الموارد المزبورة إلا فى مورد سقوط النهى واقعاً لأن لازمه كما عرفت إنتفاء الأمر واقعاً بالنسبة إلى هذا الفرد من الطبيعة و سقوط النهى عن التتجزؤ فيه بسبب الجهل أو الأكره أو النسيان لا يوجب ثبوت الأمر واقعاً بالنسبة إليه حتى يكون مصححاً للصلوة وإنما يوجب عدم إستحقاق العقوبة عقلاً على إرتكاب المنهى عنه وأما صحتها وضعاً المنوطة بوجود الأمر بها واقعاً فلا ولا يمكن تصحيح الصلوة عليها المسلك بحديث الرفع لما بيناه فى الأصول من أن غاية مفاده رفع المؤاخذة لرفع الحكم واقعاً فتطبيقه على المقام ينتج عدم تنجز النهى لارتفاعه واقعاً، اللهم إلا أن يفرق بين الأضرار والأكره والنسيان وبين الجهل بدعوى إمكان التفكيك فى سياق الحديث بالالتزام برفع الحكم واقعاً فى المذكورات ورفع المؤاخذة فى الجهل فليتأمل، كما لا يمكن تصحيحها بحديث لاتعاد لأنه ناظر إلى التصحيح من جهة الخلل الواقع فى الصلوة من ناحية الأجزاء والشرائط والموانع لا من ناحية فقدان الأمر ولا بالتترتب لان مورد التركيب الأنضامى وسيأتى الكلام فيه لا التركيب الأتحدى كما هو مبنى هذا المسلك وتوهم أن تقييد إطلاقات الأمر بالصلوة بعدم الغصب عقلياً مقصور بمورد صلاحية الغصبية للتأثير فى قبح الصلوة كما فى صورة تنجز النهى عن الغصب فى صورة عدم الصلاحية لعدم تنجز النهى كما فى تلك الموارد لا يحكم العقل بذلك التقييد مدفوعاً بان ملك حكم العقل

بالتقييد على هذا المسلك إنما هو التعارض بالعموم من وجه و تقديم المطلق لشمولى على المطلق ألدلى نظراً إلى استحالة جعل الأمر فى مورد جعل النهى و هذا الملاك موجود فى مورد الجهل و النسيان و غيرها فمجرد عدم تنجز النهى ظاهراً لا يرفع الاستحالة عن مرحلة ألجعل بعد وجود النهى واقعاً و على مسلك الامتناع من ألجهة الثانية بمعنى تعدد ألمجمع بحسب الوجود و تحقق كلا الوجودين بايجاد واحد و امتناع الأمر حينئذٍ لأنه تحريك تسببى تشريعى يشترك مع ألتحريك أللكونى فى إقتضاء القدرة فى متعلقه فلا يتعلق بغير المقدر من أفراد الطبيعة و النهى الشرعى مكتف مولوى بالنسبة إلى الفرد ألمجامع مع ألمغصوب فىكون هذا الفرد غير مقدور للمكلف فلا يتعلق به الأمر ألمتعلق بطبيعة الصلوة كما هو مختار بعض الأساطين لابدء من ألالتزام بالصحة فى موارد سقوط النهى عن ألتنجز مطلقاً و لذا إستظهر صاحب هذا المسلك من كلمات القدماء ألقائلين بالصحة فى الموارد ألمزبورة أنهم قائلون بالامتناع من ألجهة الثانية على حدّ تعبيره و إلا لم يكن وجه التفصيل بين صورتى العذر و غيره إذ بناءً على الامتناع من ألجهة الأولى أى أللتعارض فى مرحلة ألجعل لابدء من ألالتزام بالبطلان فى تلك الموارد فهذا المسلك صالح لتصحيح الصلوة فى موارد الأعدار على ألقول بالامتناع غاية الأمر أن لازمه ألالتزام بالصحة فى صورة العمد و ألتفات أيضاً بنحو الترتب الذى هو مبنى صاحبه إذ ألموجب للبطلان عليهذا المسلك ليس إلا تنجز النهى الذى هو معجز مولوى و كما أن الجهل و النسيان و غيرها من الأعدار توجب سقوط النهى عن ألتنجز كذلك ألعصيان على مبنى الترتب فانه علّة تامّة لسقوط النهى عن ألتنجز تدريجاً و وصول الأمر إلى مرحلة ألتنجز كذلك بلا ترتب طبعى أو زمانى بينهما بل أن عدم تنجز النهى بسبب ألعصيان أن تنجز الأمر بسبب القدرة على إمتثاله لارتفاع مانعه الذى هو تنجز النهى بسبب ألعصيان فالترتب بينهما على و دعوى عدم جريان الترتب فى مثل ألقام

بعد الالتزام بصحة أصل الترتب كبروتاً غير مسموعة ضرورة وحدة الملاك في المقامين كما بيّناه في محلّه فهو غير صالح لمدرک التفصيل بين صورتى العذر وغيره كما هو مذهب المشهور فالتحمس على القوم بان وجه تفصيل المشهور هو ذهابهم إلى الامتناع من الجهة الثانية في غير محلّه مضافاً إلى إمكان كون الوجه في تفصيلهم ما سمعت من الشيخ (ره) من أنّ النية لا تحصل بالقبيح إذ لا يطاع الله من حيث يعصى ولذا نقول بان هذا المسلك الأخير هو أتقن المسالك للالتزام بالصحة في جميع الأعدار المسقطه للنهي عن التنجز لأنّ الموجب للبطلان عليها منحصراً في تنجز النهي المانع عن تمسّي قصد القرية فمع سقوطه عن التنجز كما هو المفروض في تلك الموارد يتمسّي القصد لكنك عرفت سابقاً فساداً ومن الغريب ما صنعه جماعته كصاحب مصباح ألقية (قده) وغيره من أجمع بين المسلك الأول وتصحيح الصلوة في الموارد المزبورة بدعوى أنّ مرجع شرطية الأستر إلى مانعية أ لجهة المقبحة العارضة للفعل عن صحته كفسدة الغضب وهكذا في جميع الشرائط المنتزعة عن الأحكام العقلية إذ الجهات المقبحة إنّما تتصف بالقبح إذا كانت إختيارية للمكلف فإذا لم تكن كذلك بل كان وقوع المكلف فيها خارجاً عن تحت قدرته وإختياره كما في صورة الجهل والنسيان أو الأضرار لم تكن قبيحة فلا تمنع عن صحة الفعل إذا كان عبادة كالصلوة في المقام وذلك لأنّ فساد الصلوة عليها هذا المسلك غير مستند إلى وجود المانع حتى يرتفع بالعذر بل إلى عدم مقتضى للصحة وهو وجود الأمر كما عرفت فلا تكون العذرية مصححة للعبادة أصلاً فظهر أنّ تفصيل المشهور بين صورتى العلم والجهل مع إختلاف مسالكهم في البطلان في أصل المسئلة خروج عن مباحثهم بلا موجب نعم قد إستثنوا من ذلك الجهل التقصيري الملحق بالعلم في الحكم وأما النسيان فقد إختلف الأصحاب فيه أيضاً فالمشهور هو الصحة وذهب العلامة (ره) وغيره إلى البطلان مستدلاً بوجوه ثلاثة الأولى إستصحاب بقاء المنع عن الصلوة حال

التذكّر لانه حين الالتفات إلى الغضب كان حكمه المنع و بعد طروء النسيان نشك في زواله فنستصحبه، وفيه أن النسيان على القول بالامتناع لا يخلو إما أن يكون سبباً لزوال جهة البطلان فلا ريب في تبدل موضوع الحكم خارجاً فلا معنى للاستصحاب أو لا يكون موجباً لارتفاع جهة المنع فلا ريب في بقاء الموضوع وألحكم معاً فلا حاجة إلى الاستصحاب الثاني أن الأستر لما كان مقيداً بالاباحة فالأستر بالمغضوب كالعارى في فساد صلوته، وفيه ما عرفته سابقاً من أن الأشرط على القول به ليس هو الأستر بالمعنى المصدرى بل المستوربة بما هو فعل توليدي قائم باطراف ثلثة أحدها الأستر بالمعنى المصدرى فحرمته من جهة الغضب لا تنافي تحقق ما هو الأشرط به الثالث أن المكلف يفطر بالنسيان لانه قادر على التكرار الموجب للتذكار فحيث لم يتحفظ على ذكره بتكرار تلقين الغصبيّة على نفسه فالمنع باق بحاله، وفيه أولاً أنه لا دليل على وجوب التحفظ على الذكر شرعاً وثانياً أنه على فرض وجوبه يكون الناس عاصياً بترك هذا الواجب و ذلك لا ينافي صحّة صلوته فالتمسك للبطلان بهذه الوجوه غير وجيه كالتمسك للصحة بحدوث التعاد لما عرفت سابقاً من إختصاص مصبّه بالخلل الناشى من ناحية الأجزاء و الأشرائط بضميمة الموانع والقواطع دون الناشى من قبل عدم الأمر كما فى المقام نعم يمكن التمسك للصحة بحدوث الرفع بناءً على إمكان التفكيك فى سياقه بين الجهل مع النسيان و الأضرار و الأكرام بجعل المرفوع فى الجهل عبارة عن المؤاخذه و فى غيره عبارة عن نفس الحكم الواقعى فليتأمل ثم إنه قد يفصل بين النسيان المستوعب بان يتذكّر خارج الوقت مع غير المستوعب بان يتذكّر فى الوقت بالالتزام بالصحة فى الأول من جهة كون طبيعة الغضب منسيّة فيسقط النهى عن التنجز و تصحّ الصلوة و أفساد فى الثانى من جهة كون المنسى فرداً من الطبيعىة لانفسها فالنهي بحاله من التنجز المستلزم للفساد و فيه مع أن هذا التفصيل غير مخصوص بالغضب بل هو جار بالنسبة إلى جميع الأعدار كالأضرار و الأكرام وغيرهما و هذا

المفصل إنما يفصل في النسيان دون غيره إن الطبيعة والفرد متحدان في الوجود بلا تغاير بينهما أصلاً ومتعلقات الأحكام في الأدلة عبارة عن العناوين بما هي مرآة للخارج أي الطبيعة بما لها من الوجود السعوي مع قطع النظر عن التبعينيات الخارجية للأفراد الذي يعبر عنه بالوجود الأطلاقى ومن البديهي أن السعوي موجود في الخارج بنفس وجود أفرادها والتبعينات ناشئة عن الحدود المنتزعة عن نفس الوجود فوجود الطبيعة في الخارج عين وجود الفرد ووجود الفرد عين وجود الطبيعة فنسيان الفرد هو نسيان الطبيعة ولو بالحصة وهكذا الكلام في الاضطرار والاكراه والحصر بصورة نسيان الطبيعة بتمامها تقييد في مصب الأدلة الحاكمة فاطلاق تلك الأدلة محكم إذ ليس في شيء منها التقييد بخصوص حصة من الطبيعة أو بتمامها فمقتضى إطلاقها جريانها في جميع موارد صدق نسيان الطبيعة والاضطرار أو الاكراه بالنسبة إليها وقد عرفت صدق ذلك في مورد نسيان الفرد بالتفصيل بين النسيان المستوعب وغيره فاسد ثم إن حكم الاضطرار والاكراه حكم النسيان فلو قلنا بظهور حديث أرفع في رفع الحكم في صورة النسيان والاضطرار والاكراه فلا بد من الالتزام بالصحة فسي الجميع وإلا فلا كذلك نعم يمكن التمسك للصحة في الجميع ببعض الأدلة الدالة على رفع الحكم واقعاً في موارد العذر نظير كلما غلب الله عليه فهو أولى بالعذر فإن الظاهر من كلمة العذر عرفاً بحسب مادته وإن كان رفوع المؤاخذة في طول وجود الحكم واقعاً إذ قبول العذر من قبل المولى فرع ثبوت حق مولوي له وهو موقوف على وجود حكم مولوي في البين وتضييع ذلك الحق من قبل المكلف نسياناً أو اضطراراً أو إكراهاً وإلا فلو لم يكن هناك حق مولوي لعدم حكم واقع في البين فلا تضييع ولا مخالفة من قبل المكلف حتى يحتاج إلى قبول العذر من قبل المولى مستنداً إلى عدم إستناد التضييع إلى تقصير المكلف بل قصوره فمقتضى الظهور الطبعي لكلمة العذر كون الرواية ناظرة إلى مرحلة الامتثال برفع المؤاخذة

لامرحلة ألجعل برفع أصل ألحكم إلاً أن تطبق هذه ألكبى من قبل ألأئمة (ع) على موارد رفع ألحكم ألواقعى فى غير واحد من الرّوايات فى باب الأعدار كاشفٌ عن كون مصبها رفع ألحكم^(١) فعلى ألقول بالامتناع يمكن تصحيح الصلوة فى موارد الأعدار بمعونة هذه ألكبى و قد يتوهم بان رفع ألحكم فى موارد الأعدار يستلزم ألبطلان لألصحة لان رفع الأمر بالصلوة مستلزم لفسادها بيان ذلك أن الأمر بالمركب كالصلوة أمر وحدانى و ليس هناك أمر بكل جزء أو شرط بالاستقلال حتى يكون رفعه فى صورة العذر غير فادح حينئذ مع بقاء الأمر ببقية المركب و يدفعه أن الضرورة الفقهية بل ألسلامية قاضية بتعدد مراتب المطلوبة فى الصلوة مضافاً إلى ألقطع ألحاصل به من الأدلة المتواترة الواردة فى باب أجزاء الصلوة و شرائطها فضلاً عن مثل قوله الصلوة لاتدع أو لاتترك بحال ألمتداول فى ألسنة ألقهاء فمع تعدد مرتبة من جهة فقدان شرط أو جزء لا يسقط ساير المراتب فهذه قرينة قطعية على رفع تقيد المركب بالشرط أو ألجزء ألمتعذر أعنى إنبساط الأمر ألوحدانى ألمتعلق بالمركب بالنسبة إلى هذا ألجزء أو الشرط لرفع أصل الأمر بالمركب فهو باقى فى موارد الأعدار فتصح الصلوة فى الموارد ألمزبورة تذييل بناءً على بطلان الصلوة فى ألمغصوب هل يجوز الصلوة فى ألمصوب بالصبغ ألغصبى أو ألمخيط بالخيط ألغصبى أم لا فيه خلاف بين الاصحاب أما فى أفرع الأول فقد ذهب بعضهم إلى ألبطلان مستدلاً بوجهين — أحدهما أن الصبغ صفة زائدة حصلت فى الثوب من مال ألغير فهى زيادة عينية مملوكة للغير و مجرد بامتناع الرد إلى ألمالك لا يوجب سقوط ألنهي عن ألنصرف فيكون من موارد ألاجتماع و تفسد الصلوة ثانيهما أن الصبغ بالمعنى ألسم ألمصدرى عمل محترم للغير و ألعروض أنه مغصوب فيكون من موارد ألاجتماع ألموجب للبطان و ألتحقيق صحة الصلوة فى هذا أفرع على ألقول بالامتناع لفساد كلا ألوجهين أما الأول فلان الصبغ ليس زيادة عينية حتى يكون مملوكاً للغير بل هو زيادة وصفية غير قابلة للملكية

نظير لون الدَّم ألباقى فى الثُّوب بعد الغَسَل و لذا عدَّه العلامة (قدَّه) فى كتاب الحجر من التَّذْكَرَة بَرزخاً بَيْن الزِّيَادَة العينيَّة و الوصفيَّة لكنَّه كما عرفت من قبيل الثَّانِي لِأَنَّهُ بَرزخُ بَيْنَهُمَا فَإِنَّ إِنْتِقَالَ العَرَض و إِنْ كَانَ محالاً عقلاً و بالنَّظَر الدَّقِيّ؛ لِفلسفَى لكنَّه جائز بالنَّظَر العرفى غير المسموحى و المسامحات العرفيَّة فى تشخيص المصاديق و إِنْ لم تكن مُتَّبَعَة نظير المساحة أحياناً فى عدِّ ثلثة أرباع المتر متراً لكن تطبيقاته بالنَّسْبَة إِلَى أصل المفاهيم من دون مسامحة كما فى الصَّيغ الَّذِي لا يراه من الموضوعات العينيَّة الخارجيّة مُتَّبَعَة فنحن لا نعتنى فى باب موضوعات الأحكام إِلَى الدَّقَّة الفلِلسَفيَّة المُقتضية لكون الصَّيغ زيادة عينيَّة عبارة عن إِنْتِقَالَ أجزاء واقعيَّة من عين الصَّيغ إِلَى الثُّوب نظراً إِلَى إِسْتِحَالَة إِنْتِقَالَ العَرَض و لا إِلَى المسامحات العرفيَّة المُقتضية لعدِّ النَّاقص تاماً فى باب المقادير و الأوزان مثلاً بل نأخذ بتطبيق مفهوم الوصف عرفاً على الصَّيغ الموجودة فى الثُّوب بنحو الحقيقة، و من هنا علم أَنَّ قضيَّة إِمْتِنَاع رَدِّ العَمَال إِلَى مالِكه سَالِبَة بَانْتِفَاءِ الموضوع فى المقام إذ لا عين لِمَالِ الغَيْر حتَّى يمتنع رَدُّهَا، ثُمَّ إِنْ لَازِمَ هَذَا الوجه أَلْتِزَامُ بالصَّحَّة فيما لو كان الصَّيغ من مال صاحب الثُّوب و قد أُجْبِرَ غَيْرُه عَلَى صِيغِ ثَوْبِه مَعَه لِأَنَّ الزِّيَادَة العينيَّة عَلَيْهَا مملوكة لِنَفْسِه و أَمَّا الثَّانِي فَلِأَنَّ الصَّيغَ أَعْنَى الأَثَرِ عبارة عن الكيفيَّة الحاصلة فى الثُّوب من عمل الصَّبَاغِ و ليس عبارة عن عمله بالمعنى الأسم المصدري لِأَنَّهُ متصرِّم كِنَفْسِ الصَّيغِ بالمعنى المصدري فاللون الحاصل فى الثُّوب عبارة عن الأثر الحاصل من فعل الصَّبَاغِ و المادَّة الصَّبِغِيَّة و قابليَّة الثُّوب لِلتَّلَوُّنِ و ليس عمل الصَّبَاغِ بالمعنى الأسم المصدري فالعمل المحترم الَّذِي يَكُون مَغْصُوباً غير موجود و الموجود ليس بعمل محترم و بالجملته فالعمل و إِنْ كَانَتْ مَالِيَّتُه بِاعتبار أثره المرغوب منه إِلاَّ أَنَّ ذَلِكَ لا يوجب صدق الغصب و التَّصَرُّفِ فى مال الغير بالنَّسْبَة إِلَى أثره و لذا نقول بأنَّ إِحْتِرَامَ العَمَلِ يَقتضِي ضَمَانَه لِاحْرَمَةِ التَّصَرُّفِ فى الأثر الحاصل منه ثُمَّ إِنْ لَازِمَ هَذَا الوجه لو تمَّ هو أَلْتِزَامُ

بالصحة لو صبغ مالك الثوب بنفسه ثوبه بصيغ مغموب فالوجهان متعاكسان من هذه
الجهة وأما الفرع الثاني فقد يقال بالصحة فيه بدعوى أن الخيط إذا لم يمكن رده
سالمًا يعدُّ تلفًا ويكون من خاط ثوبه به ضامنًا له وحينئذ يكون الخيط عوضًا عمّا
إشتغلت ذمته به وفيه أن باب التّغريم ليس باب المعاوضة لأنّ طبع الغرامة وهي
جبران الخسارة يقتضى الطّوليّة بين الغرامة وما يغرم عنه فالعين حين تلفها إنّما
تتلف من ملك مالها دون من هو ضامن لها غاية الأمر يتعلّق عوضها الطّولى أعنى
بدلها من المثل أو القيمة بذمّة الضّامن فالخيط عليها مملوك مضمون فيكون مغموبًا
ويكون المقام من موارد الأمتناع الموجب لفساد الصّلاة (ولو أذن صاحبه لغير
الغاصب أوله) في خصوص الصّلاة (جازت الصّلاة فيه) لخروج هذه الحصة من
التّصرّف والاستيلاء على مال الغير عن تحت عنوان الغصب (مع تحقّق الغصبية)
بالنسبة إلى سائر الحصص لبقائها تحت ذلك العنوان (ولو أذن مطلقًا جاز) الصّلاة
فيه (لغير الغاصب) جزماً وهو واضح ولم يجز له (على الأظهر) لكون الغصبية
قرينة عقلية محفوفة بالكلام مانعة عن شمول الإطلاق للغاصب نظير عدم شمول إطلاق
أكرم جيرانى للعدوّ المسئلة (السادسة لا يجوز الصّلاة فيما يستتر ظهر أقدام)
مّا ليس له ساق (كالشّمسك) بضم الأوّلين وسكون الثالث وقيل بضمّ الأوّل وكسر
الثاني والنعل السنديّة كما عن الشيخين فى المقنعة والنّهاية وابن البرّاج و سلّار
والعلامة (قدّم) ويكره ذلك على المشهور كما فى الحدائق والأشهر كما فى البحار وأنكر
جماعة المنع مطلقاً حتى على نحو الكراهة استدلالاً للحرمه بالتأسى بدعوى أن عمل النّبىّ (ص)
والائمة (ع) والصّحابة كان على عدم الصّلاة فى هذا النوع ويقوله (ص) صلّوا كما رأيتمنى
أصلّى بعد ما عرفت من أنّ الثّابت من فعل النّبىّ (ص) ترك الصّلاة فيه و بمرسل (١) ابن

(١) الوسائل ، الباب ٣٨ ، من لباس المصلّى ، حديث ٧٠

حمزة روى أن الصلوة محظورة في النعل السندی و الشمشك و يتوجه على الأول عدم ثبوت تركهم الصلوة في ذلك وعلى فرض الثبوت أعمية الترك من الحرمة وعلى الثانى أن الظاهر منه فعل ما يكون معلوم الدخالة فى المهية المخترعة فما لم يعلم دخالته فى ذلك كترك الصلوة فى نوع خاص من النعل خارج عن مورد التعليم وعلى الثالث أنه مرسل وإستناد مشهور أقدماء إليه غير معلوم سيما مع عدم عمل المرسل به فلم يثبت ما يدل على الحرمة بل على فرض الثبوت حيث أن موضعه غير معلوم إذ لا يوجد الشمشك و النعل السندی فى زماننا فيمكن أن يكون المنع عنهما على تقديره من جهة منعهما عن وصول الأصابع إلى الأرض و من هنا يعلم أن القول بکراهة الصلوة فيما يستر ظهر القدم نظراً إلى التسامح فى أدلة السنن غير وجيه لعدم إحرار كون الشمشك مما يستر ظهر القدم إلا أن يقال بان تعبير القدماء بما يستر ظهر القدم عطفاً على الشمشك يدل على كشفهم ذلك المعنى من القرائن وهذا يورث الاطمینان بالمراد منهما فالانصاف أنه على تقدير ثبوت الدليل على الحرمة أو الكراهة أمکن إنفهام ذلك إلا أن التعميم لمطلق ما يستر ظهر القدم دون الساق تعبد على هذا الفرض أيضاً فتأمل و الأمر سهل بعد فساد كلما قيل فى المقام (ويجوز) الصلوة (فيما له ساق كالجورب والخف) وغيرهما من أقسام النعال و لو كان مستورا الرأس ما لم يمنع عن صدق وصول الأصابع إلى الأرض على ما سياتى تحقيقه فى مبحث السجدة (ويستحب فى النعل العربى) للامر به فى الاخبار المستفيضة وفى بعضها أنه من السنة المسئلة (السابعة كل ما عدا ما ذكرناه) من الذهب والحرير وأجزاء ما لا يؤكل لحمه و المغصوب (تصح الصلوة فيه بشرط أن يكون مملوكاً) عيناً و منفعة أو منفعة غير ممنوع من التصرف برهن أو غيره (أو ما دونها فيه) بالاذن العام أو الخاص فبدونه لا تصح الصلوة فيه على المشهور من فسادها فى المغصوب وإن لم يندرج عرفاً فى موضوع الغصب كالمقبوض بالبيع الفاسد و نحوه نعم يكفى الرضا الفعلى المنكشف

من أي كاشف بل التقديري منه بمعنى أنه لو علم المالك بذلك لرضى به كما صرح به غير واحد منهم مدعيًا عليه السيرة القطعية وأما على ما تقدم من صحة الصلوة ففى المنصوب فالامر أوضح (وأن يكون ظاهرًا وقد بينا حكم) الصلوة فى (الثوب النجس) فى كتاب الطهارة (ويجوز للرجل أن يصلّى فى ثوب واحد) يستر عورته فإن وجوب الستر فى الصلوة إجمالاً مما لا خلاف فيه ظاهرًا بل هو معقد الأجماع نقلًا وتحصيلًا وفيه جهات من الأبحاث الأولى فيما يستر وأحق أنه العورة (١) لصحيح على بن جعفر عن أخيه موسى (ع) قال سئلته عن الرجل قطع عليه أو غرق متاعه فبقى عرياناً و حضرت الصلوة كيف يصلّى قال إن أصاب حشيشاً يستر به عورته أتم صلواته بالركوع والسجود وإن لم يصب شيئاً يستر به عورته أو ما هو قائم إذ الظاهر أنه ناظر إلى بيان المقدار الذى إذا ستر فى الصلوة تمت الصلوة بركوعها وسجودها كما أن توصيف الحشيش بجملة يستر به عورته فى مقام اللقاء الضابط لما تتم معه الصلوة بالركوع والسجود و تصح يدل على عدم خصوصية للحشيش فى الستر الذى هو شرط فى صحة الصلوة أو خلافه مانع عنها وأن المدار على ستر العورة و يوضح ذلك المقابلة بين هذه الفقرة وبين فقرة وإن لم يصب شيئاً يستر به عورته الخ من جهة جعل جملة يستر به عورته وصفاً للشيء بعد معلومتيكون الصلوة مع الأيماء الفاقدة للركوع والسجود بنظر العرف حقيقة أخرى مباينة مع الصلوة المعهودة من الشرع أو طولية ناقصة فى مقابل الصلوة التامة ، وكيف كان فالمقابلة تكشف عن كون الستر الدخيل فى تمامية الصلوة للرجل عبارة عن ستر العورة بائى شئ حصل بلا دخل لخصوصيات الستاترى ذلك فىكون هذا الصحيح حاكماً على الأخبار الواردة (٢) فيما

(١) الوسائل ، الباب ٥١ ، من لباس المصلّى ، حديث ١ .

(٢) الوسائل ، الباب ٢٢ ، من لباس المصلّى .

يستر كصحيح زرارة قال صلّى بنا أبو جعفر (ع) في ثوب واحد وصحيح محمد بن مسلم قال رأيت أبا جعفر (ع) يصلّى في إزار واحد ليس بوسع قد عقده على عنقه فقلت له ما ترى للرجل يصلّى في قميص واحد فقال إذا كان كثيفاً فلا بأس والمرأة تصلّى في الدرع والمقنعة إذا كان الدرع كثيفاً يعني إذا كان ستيراً وصحيحه الآخر عن أحدهما (ع) قال سئلت عن الرجل يصلّى في قميص واحد أو قباء طاق أو في قباء مخشوب وليس عليه إزار فقال إذا كان عليه قميص ضيق أو قباء ليس بطويل أفرج فلا بأس والثوب الواحد يتوشح به والسراويل كل ذلك لا بأس به وقال إذا لبس السراويل فليجعل على عاتقه شيئاً ولو حبلاً إلى غير ذلك من الأخبار الكثيرة ضرورة أنّ الصحيح بمنطوقه يدل على كفاية ستر العورة بل التحقيق أنّ تلك الأخبار على كثرتها ليست ناظرة إلى تحديد ما يُستر في الصلوة لأنها باجمعيها مسوقة لبيان نفي الزائد عن الواحد في قبال العامّة لقائلين باشتراط التعدّد في الساتر بخلاف صحيح علي بن جعفر فأنتمسوق لبيان حدّ ذلك فيكون حاكماً عليها كاشفاً عن كون حدّ ما يُستر للرجل عبارة عن العورة، ومن هنا يُعلم أنّ جعل شيئاً من الثوب على عاتقه ولو حبلاً كما في بعض تلك الأخبار أو قدر جناحي الخطاف كما في بعضها الآخر محمول على الاستحباب وإلا فحدّ ما يجب ستره في الصلوة للرجل تحصيلاً للشرط أو دفعا للمانع هو العورة وهي كما تقدّم في مبحث التخلّي من كتاب الطهارة عبارة عن القضيبيّ والخصيتيّ وحلقة الدبر دون العجان ولو شككنا فالشبهة بما هي مفهومية يدور الأمر فيها بين الاعمّة والأكثر والأصل البرائة عن ستره لجريانها في الأقل والأكثر الارتباطيين نعم الأحوط ستره كما هو واضح الثانيته فسي أنّ الستر الصلوتي هل هو مطلق من جهة وجود الناظر المحترم وعدمه أم لا وقد استدلّ للاطلاق بجملة من الأخبار منها صحيح ابن مسلم المتقدم عن ألباقر (ع) ما ترى للرجل يصلّى في قميص واحد فقال إذا كان كثيفاً فلا بأس إذ لم يقيد الجواب

بوجود الناظر المحترم فيعمُّ صورة عدمه ونوقش فيه بأنَّ الرواية كما يشهد به السُّؤال مسوقة لبيان كفاية الثوب الواحد للرجل فلا إطلاق لها من جهة وجود الناظر المحترم وعدمه ويمكن دفعه بأنَّ السُّؤال وإن كان عن ذلك لكنَّ الأمام (ع) في مقام الجواب لم يقتصر على الجواب عن خصوص هذه الجهة بمثل نعم حتى ينزل الجواب على مورد السُّؤال بل أضاف قيد الساتريه بالقاء كبرى إذا كان كثيفاً فلا بأس و المفروض عدم التفصيل فيه بين الصورتين وترك الاستفصال عن السائل بالنسبة إلى مورد السُّؤال فطبعاً ينعقد له الإطلاق من جهتهما ومنها صحيح (١) على بن جعفر عن أخيه موسى (ع) قال سئلته عن رجل عريان وحضرت الصلوة فاصاب ثوباً نصفه دم أو كله دم يصلّى فيه أو يصلّى عرياناً قال إن وجد ماءً غسله وإن لم يجد ماءً صلّى فيه ولم يصلّ عرياناً فإنَّ إطلاق قوله (ع) ولم يصلّ عرياناً يشمل صورتي وجود الناظر المحترم وعدمه والمناقشة فيه بأنَّ الرواية مسوقة لبيان مانعية النجاسة عن الصلوة لا شرطية الستر حتى يكون لها إطلاق من جهة ذلك مدفوعة بأنَّ الرواية وإن كانت مسوقة لذلك لكن يستفاد من إطلاق قوله (ع) ولم يصلّ عرياناً دخل الستر في الصلوة في الصورتين ومنها الأخبار الواردة في الصلوة عرياناً (٢) إذ لو قلنا باختلاف كيفية صلوة العارى مع الساتر وأنَّ الأوّل يصلّى إيماءً ولو مع عدم الناظر المحترم فلا ريب في اختلاف ملاك الطبيعة بالنسبة إلى الفرد الكامل مع الناقص وكونه في الكامل أقوى من الناقص ودعوى أنَّ العارى شرعت الصلوة في حقّه إيماءً كما شرعت الصلوة ركعتين للمسافر فالإيماء بالركوع والسجود كيفية ملحوظة للصلوة عراً لأنَّ صلوة العارى ناقصة عن صلوة غيره مدفوعة بأن تعدُّ مراتب الركوع أمر محسوس عرفاً وكون

.....

(١) الوسائل ، الباب ٤٥ ، من النجاسات ، حديث ٥ .

(٢) الوسائل ، الباب ٥٠ و ٥١ و ٥٢ ، من لباس المصلى - و ٤٥ و ٤٦ ، من النجاسات

الكامل ذامرية زائدة عن الناقص كبروياً أمر وجدانى وضم المحسوس إلى الوجدانى ينتج أن الستر يوجب هذه المزية ومنه يعلم أن الستر شرط كمالى للصلوة ولو عند عدم الناظر المحترم وإن قلنا كما هو الحق جواز الأيتان بالصلوة كاملة للعارى مع الأمان عن الناظر المحترم بمقتضى الجمع الدلالى بين الروايات الآتية فى محلّه فلا ينافى ما نحن بصدده من إستفادة اعتبار الستر مطلقاً من مجموعها، نعم التمسك بمرفوع أحمد بن حنبل (١) إلى أبي عبد الله (ع) قال لا تصل فيما شئت وشفّ (وصف) يعنى المصقل وفى بعض النسخ أو وصف ضعيف لانه ضعيف سنداً مضطرب متناً فدلالته أضعف كما لا يمكن التمسك بالاجماع بعد تخديش أدلة المجمعين التى هى بحسب الظاهر عبارة عن الأخبار المذكورة وبالجملة فمع وجود محتمل المدركية فضلاً عن معلومها لا وقع للتمسك بالاجماع ويمكن تقريب الأطلاق بوجه آخر هو أن الظاهر من أدلة الأجزاء والشرائط كونها بصدد بيان ماله الدخلى فى الطبيعة بما هى طبيعة فالظاهر من أدلة الستر دخله شرطاً أو منعاً فى طبيعة الصلوة بما هى ولا فرق فيذلك بين وجود الناظر المحترم وعدمه إذ جهة الوضع سارية فى الصورتين فالحق إطلاق اشتراط الستر، الثالثة فى أن الواجب هل هو ستر خصوص اللون دون الشبج والحجم كما إختاره جماعة أو ستر اللون والشبج كما فى المستند أو مع الحجم كما عليه جماعة، وليعلم أن مقتضى الأصل لدى الشك فى مقدار الواجب هو البرائة عن ستر الزائد لدوران الأمر بين الأقل والأكثر فى الشبهة المفهومية سواء قلنا بوضع ألفاظ العبادات للصحيح أو الأعم وبعد ذلك نقول إن ستر الشئ له مراتب عديدة منها ستر لونه الطبيعى وهو يحصل بتغطيته بأى ساتر ولو كان فى غاية الرقة ومنها ستر لونه المقابل لما يصاده فى اللون كسواد العين بالقياس إلى

(١) الوسائل ، الباب ٢١ ، من لباس المصلى ، حديث ٤ .

بياضها المتميزين من وراء الثوب الرقيق لكن بعد إنكسار لونهما بسبب الساتر الرقيق
ومن ذلك وضوح ملامح الوجه وخطيطاته المرئية من وراء الساتر الرقيق وربما يعبر
عن ذلك بالشبح ومنها ستر شكله الهندسي الحاصل من أبعاده الثلاثة وهذا
يحصل من الساتر الغليظ ويعبر عن ذلك بالحجم أما الستر بالمرتبة الأولى فلاريب
فى إعتباره لبداهة عدم صدق الستر على ما يظهر لونه كما لا ينبغي لأشكال فى
صدق الستر عرفاً على ما يظهر حجمه أى شكله الهندسي لأن الشئ فى حد ذاته
مستور بشهادة عدم إحساس كونه وألحال هذه خشباً أو لحماً وغيرهما وأما الحجم
فهو ليس بظاهر مرئى بل يعلم من جهة إحاطة الساتر به وتعقل الحجم بسبب
العلم بمقدار المحيط عليه من الساتر وأما المرتبة الثانية أعنى الستر بلحاظ الشبح
فقد يقال بأنه لا يعتبر ستره لصدق الستر عرفاً بدونه وكون المرتبة الأولى هو المتيقن
المستفاد من الأخبار ومع الشك يرجع إلى البرائة كما هو المفروض والحق أن إنكشاف
العلامح والتخطيطات واللون المنكسر المتميز كل نوع منه عن نوع آخر كشف بمرتبة
يصدق معها أن الشئ غير مستور فالانصاف قوة القول بلزوم ستر العورة بالنسبة إلى
شبحها بهذا المعنى ودعوى أن عدم ستر شبح العورة ليس بقبيح لدى العقلاء مع
قطع النظر عن الدليل التبعدى فلا يفهم العرف من إطلاق الستر لزوم ستره ممنوعة
جداً إذ كيف لا يقبح عدم ستر العورة بهذا المعنى فما إختاره صاحب المستند (قده)
من لزوم ستره هو الأظهر بحسب الأدلة والأوفق بالصناعة (ولا يجوز للمرأة) الحرّة
أن تصلى (إلا فى ثوبين درع وخمار ساترة جميع جسدها) بهما أو ثوب واحد كذلك
بلا خصوصية لثوبين وذكرهما فى المتن كغيره من عبارات الأصحاب لعلها لتابعته
النص أو جار مجرى التمثيل كما فى النصوص الآتية وكيف كان فى الستر الصلوتى
للرأة خلاف عظيم بين الأصحاب فذهب الشيخ فى الاقتصاد وأبوالصلاح وإبن
حمزة إلى وجوب ستر جميع جسدها من الرأس إلى القدم وأنه العورة إلا الوجه فقط

وذ هب المشهور إلى وجوب سترها (عد الوجه والكفين و ظاهر القدمين) و باطنهما
 على اختلافهم في أنّ المستثنى في الوجه ^{هو الوجه} العرفى الشامل للصدغين أو لأذنين أيضًا
 على قول أو الوجه الشرعى أى ما دارت عليه الأبهام والوسطى و فى القدمين ما يعتم
 باطنهما أم خصوص ظاهرهما بل (على تردّد فى القدمين) لدى المصنف (قدّه)
 وإستقرب الشهيد (ره) فى الذكرى وجوب ستر الشعر والعنق و ناقش فيه فى
 المدارك وعن ابن الجنيد جواز كشف الرأس لها فى الصلوة والظاهر أنّ منشأ
 اختلاف أقوال أصحاب اختلافهم فى فهم الروايات المشتمل بعضها على ثوبيين و
 بعضها على ثلاثة أثواب حيث تختلف الأثواب فى نفسها سعة وضيقاً و يختلف المقدار
 الذى يستر بتلك الأثواب عادة و ليس فى البين محدّد تعبّدّى لمقدار ما يجب عليها
 ستره فى الصلوة بعنوانه فهناك مطالب الأول فى ثبوت الملازمة أو عدمه شرعاً بين ما
 يجب على المرأة ستره عن الناظر غير ذى محرم و بين ما يجب عليها ستره فى الصلوة
 فنقول لا بدّ فى إثبات ذلك من التكلّم بنحو الاختصار فيما يجب عليها ستره عن غير ذى
 محرم فى غير الصلوة و قد أستدل لوجوب ستر جميع جسدّها بوجوه منها قوله تعالى
 و لا يبدن زينتهنّ إلّا لبعولتهنّ إلى قوله تعالى إلّا ما ظهر منها بدعوى أنّ الزينة
 كما عن ابن مسعود هو الثياب فاذا لم يجر إبداء ما عدا الثياب الظاهرة بمقتضى
 مفاد مجموع الآية فلا يجوز إبداء شئ من الجسد من الرأس إلى القدم مؤيداً ذلك
 بقوله تعالى خذوا زينتهنّ عند كل مسجد حيث فسرت الزينة فيه باللباس و بقوله تعالى
 يدنين عليهنّ من جلابيبهنّ بدعوى أنّ الأذن إذا تعدّى بعلى يدل على القرب
 بالنسبة إلى المدنو إليه فيدل بالاستلزام على ستر جميع الوجه و بقوله تعالى و
 ليضربن بخمرهنّ على جيوبهنّ بدعوى أنّ ضرب الخمار على الجيب يستلزم ستر الوجه
 و بقوله تعالى و لا يضرين بارجلهنّ ليعلم ما يخفين من زينتهنّ بدعوى أنّ الزينة
 المخفية هى أخلخال فيفهم لزوم ستره للملازم لستر الرجل و فيه أنه لا دلالة للآية على

وجوب ستر جميع الجسد لمخالفة قول ابن مسعود مع العرف العامّ وقول سايبر
 المفسّرين والنصوص وعدم كونه حجّة في نفسه أمّا الأوّل فلأنّ الزّينة لدى العرف
 العامّ عبارة عن الحلّى كالسّوار والخلخال والقرط والكحل والخضاب ونحو ذلك
 وإطلاقها على اللباس إنّما هو بضرب من الاعتبار ومن البديهيّ أنّ إبداء الزّينة
 بما هي مع قطع النظر عن محلّها من أعضاء المرأة ليس فيه جهة منع أصلاً فهذه قرينة
 على أنّ التّعبير كناية عن إبداء محلّ الزّينة وأمّا الثاني فلمعارضته مع تفسير ابن
 عباس للزّينة بالكحل والخضاب وأمّا الثالث فلمعارضته بالنصوص الدالّة على جواز
 النظر إلى الوجه والكفّين المحمول على النظر بلا إلتذاذ ودعوى إعراض المشهور
 عن تلك النصوص مدفوعة بأنّ الأعراض على أقسام أحدها ما يكون عن السند ثانيها
 ما يكون عن الجهة ثالثها ما يكون عن الدلالة والموهن للرواية الأوّلان ولم
 يثبت شيئٌ منها في المقام لعدم إحرار فتوى مشهور القدماء بعدم أجواز في
 المذكورات وعدم موافقة الجواز مع مذهب جميع العامة ثمّ إنّ الأعراض على فرض ثبوته
 إنّما هو عن الدلالة لمعارضتها لديهم بما استدلّ به لوجوب ستر جميع الجسد كما
 ستعرف مع ما فيه وحيث لا حجّة لفهم أحد على غيره فالاعراض الدالّة على غير موهن
 فلوتقت دالة الآية على وجوب ستر جميع الجسد يخصّ عمومها بتلك النصوص
 المتواترة معنى التي يقف عليها المنتبّع في الأبواب أنتمفرقة من ألفقه بل يعلم منها
 جزماً بأنّ جواز كشف الوجه والكفّين قد كان مفروغاً عنه عند الرواة وأمّا الرابع فلعدم
 حجّة قول ابن مسعود وابن عباس ونحوهما من المفسّرين في حقّها ما لم يثبت
 مضمونه بطريق صحيح عن أئمّتنا (ع) وأمّا التأييد بالآيات الأربعة ففيه أنّ تفسير
 الزّينة لو سلّم في خصوص آية لا يدلّ على أنّ المراد من الزّينة في إستعمالات الشرع
 مطلقاً هو اللباس كما أنّ الألدناء إذا كان مبدئه ومنتهاه في شيئ واحد نظير ادناء
 خطّ في صفحة من طرف على آخر فما لم يعين المبدئ والمنتهى فيه يكون مجملاً غير

حجة عرفاً فيما عدا القدر المتيقن فادناؤ الجلباب في الآية الثانية حيث يكون مبدئه ومنتهاه نفس المرأة بلا معين لهما شرعاً يكون مجملاً من حيث المنتهى نعم المبدئ معلوم بقريته الجلباب الساتر للرأس فالآية لا تدل على وجوب ستر الوجه بل حيث أن المتعارف في لبس الجلباب مع قطع النظر عن التعمد من قبل الشرع عدم ستر جميع الرأس به فيصدق إدنائها بستر المقدار المكشوف من الرأس به بلا ستر الوجه ، (١) و أما ضرب الخمار على الجيب في الآية الثالثة فهو لا يستلزم ستر الوجه لأن الجيب يقع على أعالي الصدر مما يصل إلى العنق وكما يمكن ضرب الخمار عليه خارجاً من طرف الرأس المستلزم لستر الوجه كذلك يمكن ضربه عليه من طرفه الأيمن والأيسر المستلزم لستر أطراف الجيب من أعالي الصدر دون العنق أو الوجه فلا دلالة له على ستر العنق فضلاً عن الوجه، وأما الزينة المخفية في الآية الأخيرة فلا بد وأن يراد منها ما كان متعارفاً لدى عرف ذلك الزمن مع قطع النظر عن الشرع حيث نزلت الآية فيهم فتفسيرها بالخلخال يحتاج إلى شاهد وعلى فرض صحة السند الدال عليه فلا يدل على أن الاختفاء واجب شرعاً فالتمسك بالآية على الوجوب دورى وما فى خبر أبى الجارود من تفسيرها بالخلخال حيث قال (ع) فيه يقول ولا تضرب إحدى رجليها بالآخرى لتقرع بالخلخال بالخلخال مع غرض النظر عن سنده لا يدل على وجوب ستر ألقدمين إذ غاية مفاده وجوب ستر الساق الذى هو محل الخلخال مضافاً إلى المناقشة السابقة فتأمل، ومنها قوله تعالى قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم الآية وفيه إن غرض البصر هو الأعراض به لاغضه وحيث لم يعين متعلق الأعراض فلا تدل الآية على المطلوب وعلى فرض الإطلاق يقيد بالوجه والكفين للنصوص المتواترة معنى ومنها التنبؤ المرورى فى المنتهى المرئية عورة بدعوى أنه ما للتشبيه بحذف الكاف

(١) ولنا أن نقول بان قوله تعالى ذلك مشيراً إلى الأداة المذكورة قول سيد زين من جلا بيهين ما دنى أن يعرف

يؤدى إلى الاحزاب الآية ٥١ سيد لعل لزوم أو رجحان عدم ستر الوجه فسد برجيداً .

أو لتنزيل المرأة منزلة العورة على نحو المجاز العقلي كما هو الأظهر وأياماً كان
فحيث أنّ العورة هي السوءة وأظهر آثارها التّعبدية وجوب الستر فيدل على وجوب
ستر جميع جسد المرأة من الرأس إلى القدم عن غير ذي محرم وفيه أولاً ضعف السند
إذ لم يثبت له عندنا سند صحيح إلى النبيّ (ص) ولا إستناد من الفقهاء جابر
لضعفه لما عرفت من عدم إحرار فتوى المشهور بوجوب ستر جميع جسدها أو كونه
مستنداً إليه وأما توافق فتوى جماعة كالشيخ وأبي الصلاح وإبن حمزة مع مضمونه كما
تقدم فهو بمجرد أنه لا يثبت إستنادهم في الفتوى إلى هذا النبيّ أو إقتباس عبارتهم
منه وعلى فرض التسليم بدعوى أنّه ليس هناك ما يصلح مدركاً لفتويهم عدا النبيّ
فبضميمة العلم بعدم إقتراحهم للفتوى يحصل الأطمينان باستنادهم إليه فهو ضعيف
الدلالة لأن معنى العورة غير منحصر في السوءة إذ فسرّها في القاموس والمنجد بما
يستحي منه ومفاد النبيّ على المعنى الأول حكم تعبدى إلزامى هو وجوب الستر
وعلى الثاني حكم أخلاقى رجحاني إرشادى مفاده التّحفظ عن التّبجّج والتّدخّل
في ألمجامع العموميّة والأختلاط ألموجب للتورّط في الشّهوات وما لا يحمد عقباه كما
هو واضح جدّاً ومنها المرسل النبيّ للزوج ما دون الدرع والابن والأخ ما فوق
الدرع وغير ذي محرم الأربعة أثواب درع وخمار و جلباب وإزار بدعوى أنّ الأزارشيّ
يستر جميع ألبدن من الرأس إلى القدم فتنوع السّاتر وجعله بالنسبة إلى غير ذي
محرم أربعة أثواب منها الأزار يدل على وجوب ستر جميع الجسد عن غير ذي محرم
وفيه أولاً ضعف السند بالارسال و ثانياً أنّ الأزار أعم من ذلك ولم يثبت كون لبس
الأثواب الأربعة بحسب التعارف الخارجى بنحو يستر جميع ألبدن بحسب الطّبع
مع قطع النظر عن التّعبد الخاصّ مع أنّ الخبر معارض فى موردّه بما فى خبر أبى
الجارود من قوله (ع) إلّا ما ظهر منها فهى الثياب والكحل والخاتم وخضاب
الكفّ والسّوار إلى أن قال فأمّا زينة النّاس فقد ذكرنا حيث يدل على عدم وجوب ستر

المذكورات عن الناس غير ذى محرم فيعارض مع إطلاق النبوى ومعارض أيضاً بالأخبار
الكثيرة الدالة على جواز النظر إلى الوجه والكفين وتفسير ما ظهر بهما ومنها
السيرة بدعوى استقرار سيرة المتشعبة في كل زمان على ستر جميع الجسد عن غير ذى
محرم فيكشف عن رأى المعصومين (ع) وأن وجوب ستره كان مفروفاً عنه لديهم (ع)
بل هذه السيرة حاكمة على الأخبار الدالة على جواز النظر إلى الوجه والكفين وكاشفة
عن صدورها تقيّة وفيه أولاً عدم تحقق مثل هذه السيرة فعلاً بين نوع المتشعبة
في جميع بلاد الشيعة نعم تحققها بين بعض أصناف نساء الشيعة في بعض البلاد
لكمال الاحتياط معلوم لكنه غير مجد وثانياً على فرض تحققها لا يعلم إتصالها بزمن
المعصومين (ع) لو لم ندع العلم بالعدم كيف وقد صرح بعض أعيان أهل ألفتوى
من قدماء الخاصة بجواز النظر إلى الوجه والكفين بل صرح ابن الجنيدي بأن ما يجب
ستره العورتان القلب والدبر للرجل والمرأة بل يظهر من بعض الروايات تقريرهم
للنظر وأما نهيبهم عن إعادة وأن الثانية عليك وأنه سهم من سهام إبليس ونحو
ذلك فلم يعلم إطلاقها بالنسبة إلى الوجه والكفين أو كونها مطلقة من حيث ألا لتذاذ
بل تعابيرها كاشفة عن الإرشاد إلى عدم الوقوع في المعصية أو مخصوصة بالنظر
المؤدى إلى ذلك أنظر إلى قوله (ص) أخاف أن يدخل الشيطان بينهما ومع
التسليم فهي أعم من الوجوب إذ غايتها الكشف عن ستر جميع الجسد وأما إلزامهم
بذلك بعنوان كونه حكماً تعبدياً فغير معلوم فتلخص أنه لا دليل على وجوب ستر
الوجه والكفين والقدمين عن غير ذى محرم في غير الصلوة وتفصيل ذلك موكول بالى
باب النكاح وبعد ذلك نقول إن الملازمة بين ما يجب ستره في غير الصلوة عن غير
ذى محرم مع الستر الصلوتى غير ثابتة إذ اللزوم إما عرفى أو علقى أو شرعى ولا سبيل
للأولين فى المقام لقصور العرف والعقل عن كشف الملازمة بين حكم تعبدى مع آخر
فينحصر فى الأخير وهو أيضاً غير ثابت إذ لا دليل على الملازمة المزبورة شرعاً

المطلب الثاني في إمكان إستظهار وجوب ستر جميع أليسد على المرءة ففى الصلوة من الأخبار (١) الواردة فى الباب وعدمه فنقول إنه ليس فى تلك الأخبار محدّد تعبدى للسّتر الصّلوتى بعنوانه بالنسبة إلى المرءة بان يدلّ على كبرى وجوب ستر أليسد عدا أليوجه أو مع الكفّين مثلاً بل الموجود فيها التّحديد بالثوب على اختلافها فى ذلك من حيث العدد وأنّه ثوب واحد أو ثوبان أو أثواب ثلاثة ففى صحيح على بن جعفر إنه سئل أخاه موسى بن جعفر (ع) عن المرءة ليس لها إلاّ ملحفة واحدة كيف تصلّى قال تلتفت فيها وغطّى رأسها فان خرجت رجلها و ليس تقدر على غير ذلك فلا بأس وفى خبر الفضيل عن أبي جعفر (ع) قال صلّت فاطمة (ع) فى درع و خمار على رأسها ليس عليها أكثر مما وارت به شعرها و أذنيها و فى صحيح محمد بن مسلم عن أبي جعفر (ع) قال المرءة تصلّى فى الدرع و المقنعة إذا كان كثيفاً يعنى ستيراً و فى صحيح زرارة قال سئلت أبا جعفر (ع) عن أدنى ما تصلّى فيه المرءة قال درع و ملحفة فتنشرها على رأسها و تجلّل بها و فى موثّق ابن أبى يعفور قال قال أبو عبد الله (ع) تصلّى المرءة فى ثلاثة أثواب إزار و درع و خمار و لا يضرّها بان تقنع بالخمار فان لم تجد فثوبين تتزرّ باحد هما و تقنع بالآخر قلت فان كان درع و ملحفة ليس عليها مقنعة فقال لا بأس إذا تقنعت بملحفة فان لم تكفها فتلبسها طويلاً و فى صحيح جميل بن دراج قال سئلت أبا عبد الله (ع) عن المرءة تصلّى فى درع و خمار فقال يكون عليها ملحفة تضمّها عليها إلى غير ذلك من الأخبار الكثيرة لكن الأكثر منها عدّها محكوم بالاقولّ فما دلّ على التّحديد بثلاثة أثواب محكوم بما دلّ على جواز الأكتفاء بثوبين و هو محكوم بما دلّ على جواز الأكتفاء بثوب واحد كصحيح على بن جعفر المتقدّم فمقتضى أليجمع بين مجموعها عدم أليخصوصية لتعدّد

(١) الوسائل، الباب ٢٨، من لباس المصلّى .

الثوب في الستر الصلوتي وكون التعداد لإمامينياً على التعارف في الألبسة أو لشدة الاستظهار بل يظهر من التعبيرات الواقعة فيها في مقام توصيف الثوب بمثل تلف أو تجلل أو تغنت عدم الخصوصية للثوب وكون المدار على الستر بأي شئ حصل وأما استظهار مقدار المستور وأنه جميع الجسد أو بعضه فله طريقان أحدهما التعارف الخارجى في الستر بالدرع والخمار والأزار والملحفة والمقنعة التي فسّر الأول منها بالقميص والبقية بما يلبس فوق الثياب مع تفاوتها من حيث الطول والقصر بان يحرز من الخارج المقدار الذي كان يستر من لبس تلك الثياب بحسب المتعارف زمن صدور الروايات مع قطع النظر عن التعداد بالستر ويجعل ذلك كاشفاً عن مقدار الستر الواجب للمرأة في الصلوة ثانيهما الأوصاف الواردة للثوب في هذه الأخبار كالالتفاف والتجلل أي الستر وغيرها مما أشرنا إليها بان نجعل تلك الأوصاف مشيرة إلى الحد الشرعى للستر الصلوتي في حق المرأة وأما ما زعمه بعضهم طريقاً ثالثاً لذلك من الأجماع على وجوب ستر جميع الجسد في الصلوة بدعوى أنه كاشف عن وجود قرينة لدى القدماء على مراد الشارع من حد الستر الصلوتي للمرأة فسي تلك الأخبار فليس بطريق عليحدة ضرورة عدم إنعقاد ذلك الأجماع بعدما نرى من وجود الخلاف بين القدماء وعلى فرض الانعقاد فهو مستند إلى الاستظهار من نفس التعبيرات الموجودة في هذه الأخبار التي بايدنا كما يشهد به مراجعته استدلالاً لهم في الباب ومعهم كيف يكشف عن وجود قرينة عندهم غير ما بايدنا على فهم مراد الشارع من هذه الأخبار فطريق الاستظهار منحصر في الاثنين اللذين أشرنا إليهما وبعد ذلك نقول باستدلال صاحب الأحكام (قه) لوجوب ستر جميع جسد المرأة في الصلوة عدا الوجه بالأخبار المزبورة بضميمة مؤثق سماعة (١) قال

(١) الوسائل ، الباب ٣٣ ، من لباس المصلى .

سئلته عن المرأة تصلى و هي متنقبة قال إذا كشفت عن موضع السجود فلا بأس به و إن أسفرت فهو أفضل بدعوى أن الدروع المتداولة في العرب فعلاً و لا سيما فى الحجاز واسعة الأكام بحيث تستر ظاهر الكففين و باطنهما طويلة الذئول بحيث تستر ظاهر القدمين فى غير حال السجود و باطنهما فى تلك الحال و هكذا الخمار و الملحفة و نحوهما بالنسبة إلى ستر الوجه و العنق و بالا استصحاب القهقرى يثبت كونها كذلك زمن صدور الروايات بل يدل عليه الأخبار الناهية للرجال عن جرّ الذئول كالنساء حيث يكشف عن كون لباس النساء طويل الذئيل بحيث يجرّ على الأرض و بذلك يعين حدّ أستر الصلوتى للمرأة غاية الأمر يقيد بإطلاقها بالنسبة إلى الوجه بموتق سماعة الدال على عدم وجوب ستره فلو لا هذا الموتق لقلنا بوجوب ستر جميع جسد ها فى الصلوة بمقتضى تلك الأخبار بعد الضمّ إلى التعارف الخارجى المزبور فبانضمام قرينتين عرفية هي تعارف تلك الألبسة و شرعية هي لإشتمال بعض الأخبار على النهى عن جرّ الذئول إلى هذه الأخبار نستكشف حدّ أستر الصلوتى للمرأة و فيه إن كون أصالة عدم النقل أصلاً عرفياً عقلاً يورث الأطمينان باتّحاد الهيئات العارضة على الثياب فعلاً مع العارضة لها فى ذلك الزمن بعد ما نرى بالوجدان من تغير تلك الهيئات خارجاً بحسب الأعصار من حيث الطول و القصر و السعة و الضيق ممنوع بلا منافاة ذلك مع ما ذكرناه فى باب الخز من صحّة التمسك باصالة عدم النقل لاثبات كون المسمى بالخز فى ذلك الزمن هو المسمى به فعلاً لوضوح الفرق بين المقامين و كون مصب الأصل هناك أمراً ذاتياً غير محرز التغير و هنا أمراً عرضياً محسوس التغير مضافاً إلى أن إحراز الأتحاد فى عرف خاص كاهل الحجاز على تقديره لا يكفى لإحرازه بالنسبة إلى عموم أهل العرف فى عموم البلدان و على فرض الكفاية فاتّحاد أصناف الثياب كاصناف الدرّ مثلاً بالنسبة إلى كل عرف فعلاً غير محرز بل التفاوت فيها محسوس و كذا الكلام بالنسبة إلى هيئة وضع الخمار و المقنعة على الرأس حيث لم

يثبت تعارفها بحيث تستر الوجه والشعر المنسدل عليه من طرف الناصية أو من طرف الصدغين و أما أخبار جرّ الذئبول فمع ضعف سندها لا تكشف عن تعارف جرّ الذئبول بين عرف النساء غاية الكشف عن وجوده إجمالاً في النسوان فالقضية مهملة طبيعياً لاستغراقية مضافاً إلى الاختلاف في جرّ الذئبول وأنه من طرف الخلف غالباً و معه لا يكون الساق و ظاهر القدمين مستوراً بالدرع فلم يصلح شياً من القرينتين العرفية و الشرعية لاثبات حدّ المستور شرعاً في الصلوة فيكون القدر المتيقن من ذلك ما عدا المواضع الخاصة المزبورة و يكون المرجع في موارد الشكّ البرائة لأنّ الشبهة الحكمية أذات أمرها بين الأقلّ و الأكثر مورد للبرائة فظهر أنّ الطريق الأوّل غير صالح لاثبات حدّ المستور فضلاً عن كيفية الساتر أعني كونه حاكياً عمّا ورائه أو عدمه فانحصر الاستدلال للأمرين أعني حدّ المستور و كيفية الساتر بالطريق الثاني أي الأوصاف الواردة في الأخبار و العمدة منها أربعة أخبار أحدها صحيح زرارة المتقدّم عن ألباقر (ع) إذ قول السائل أدنى ما تصلّى فيه المرأة صريح في السؤال عن أقلّ ما يجزى فيكون الجواب عنه بقوله (ع) درع و ملحفة حاكماً على كلّ ما اشتمل على أزيد منهما و الملحفة اسم للثوب الشتائي الذي يلبس فوق اللباس و يكون في الغالب غليظاً غير حاك عمّا ورائه و توصيفها بقوله (ع) فتنشرها على رأسها و تجلّل بها يدلّ على كلا الأمرين لأنّ النشر هو البسط فتعلّق بالرأس و تعديته بكلمة على الظاهرة في الاستعلاء ظاهر في إستيعاب المنشور أي الملحفة لجميع المنشور عليه أي الرأس بتوابعه كالاذنين و بالاستلزام يشمل مؤخّر العنق أيضاً و أما الوجه و مقدم العنق بل الشعر المنسدل على الوجه من طرف الصدغين فلا يشمله فالتوصيف بجملة تنشرها على رأسها مشير إلى حدّ المستور من ناحية الرأس و أنّه ما ذكر فادخال ما عداه كمقدم العنق و الشعر المنسدل يحتاج إلى دليل آخر من الإجماع أو السيرة أو نحوهما و جملة و تجلّل بها و إن احتمل كونها عطفاً تفسيرياً لجملة تنشرها على

رأسها وعليه لا تدل على أمر زائد لكن الظاهر كونها جملة مستأنفة بصدد بيان كيفية الساتر ضرورة أن التجلية مادة هي التغطية أي الستر ألتأمن عن حكاية ما وراء الساتر وإطلاقها على الحاكي عما ورائه إنما هو بنحو من الألتأمن حيث يوجب كسر اللون الطبعي للشيء بكسر النور المحجوب مقداراً ما يمنع عن رؤيته على ما هو عليه فيكون ساتراً بهذه المرتبة فالتجلية بحسب الألتأمن الحقيقية مخصوصة بغير الحاكي فما لا يوجب إلتأناً الشيء من الألباب فرد تنزلي للتجلل وألتأمن بخلاف النثر فهو بمعناه الحقيقية أعم من الألتأناً فالظاهر من ذكرها إرادة تقييد الساتر كالملاحفة بكونها سبباً للألتأناً كما يؤيدّه قرينة ألتأناً أعني مناسبة ألتأناً مع المستورة وكونها عورة وما عرفت من كون ألتأناً في ألتأناً ثوباً غليظاً ساتراً لما ورائه لكن حيث لم يذكر متعلق ألتأناً مع ذكر الرأس في ألتأناً السابقة فالتأمن من متعلقها ذلك فالتأمن بهذه ألتأناً مشيراً إلى كيفية ألتأناً وإلتأناً عدم ألتأناً عما ورائه فيه فمن ألتأناً بعد ذلك ما صدر عن بعض من وافقنا على ألتأناً مقدار المستور من هذه الرواية من إنكار ألتأناً كيفية ألتأناً منها بدعوى إطلاقها من حيث ألتأناً والرقة فلما قيل بأن لازم ذلك عدم ألتأناً ستر الرأس قال بأنه مستور بالشعر فقيل بأن الألتأناً شامل لمن لا شعره فتأمل وأما ألتأناً فقد عرفت عدم ثبوت ألتأناً سعة الألتأناً وطول ألتأناً فيه زمن ألتأناً بحيث يستر الكفين وألتأناً ثانياً صحيح محمد بن مسلم عن ألتأناً (ع) وقد رواه في ألتأناً على ألتأناً المتقدّم من الألتأناً بالمرئة وعدم ذكر ألتأناً وفي ألتأناً هكذا قال قلت لألتأناً (ع) ما ترى للرجل يصلّى في قميص واحد فقال إذا كان كثيفاً فلا بأس به والمرئة تصلّى في ألتأناً ألتأناً إذا كان ألتأناً كثيفاً يعني إذا كان ستيراً ومرجع ألتأناً في قوله إذا كان كثيفاً على نقل ألتأناً يمكن أن يكون حكماً عبارة عن ألتأناً ألتأناً ألتأناً أي ألتأناً لكنّه خلاف الظاهر ويمكن أن يكون حقيقةً عبارة عن ألتأناً لكن لازمه ألتأناً

بالاجنبى و هو خلاف أسلوب المحاوره و يمكن أن يكون عبارة عن المقنعة و لازمه عدم رعاية التأنيت و التذكير و عليه يكون الخبر مجملاً من هذه الجهة لكن بعد ذكر الدرع فى نقل الكلينى مع كونه أضببط و اتحاد الراوى و المرؤى عنه فيهما يرجح الثانى فيدلُ الخبر على كيفية الساتر بالنسبة إلى الدرع و اشتراط كونه غير حاك عمًا ورائه و أمّا بالنسبة إلى المقنعة فيمكن الاستيناس لاستفاده هذا الشرط لها من الرواية بمناسبة المرثه مع المستوريه مؤيداً بما عن دعائم الإسلام من قوله (ع) إذا كانا كشيئين أى الدرع و المقنعة و ما نقله فى المستدرک عن الأشعثيات و إن لم نجد فى الكتاب من قوله (ع) لا يقبل الله صلوة امرئة لم توارى نحرها و أذنيها لكن الأولى إستفادته لها من جملة و تجلُّل بها الواردة فى الصحيح الأول، هذا مفاد الحديث بحسب كيفية الساتر و أمّا بحسب مقدار المستور فقد عرفت حال الدرع سابقاً و عدم دلالتيه على ستر الكفين و القدمين و أمّا المقنعة فهى ما يلبس على الرأس و يكون غالباً ذات أضلاع أربعة يحصل من طي بعضها ببعض ستر الرأس و الأذنين و العنق باجمعه نظير المعجر لكن حيث يصح إطلاقها على ما يكون ذات أضلاع ثلاثة لا يحصل بها ستر مقدم العنق و لم نحرز تعارفها فى الأول زمن صدور الرواية فلا يستفاد منه ستر ما عدا الرأس بتوابعه ثالثها موثق لابن أبى يعفور المتقدم المشتمل على قوله (ع) لا بأس إذا تقنعت بملحفه، حيث أن إسناده فعل بهيئة خاصة من ناحية آلة مخصوصة إلى شخص فى مقام تحديد الساتر يدل على دخل تلك الهيئة فى حدّه الشرعى و التقتع تفعل من ألقناع عبارة عن هيئة خاصة حاصلة من لبس ألقناع تستر بحسب المتعارف الرأس و العنق بحيث يكون المقدار المكشوف قريباً من الوجه الشرعى فإسناد هذا الفعل بهذه الهيئة بالية الملحفه إلى المرثه فى مقام تحديد سترها الصلوتى يدل على دخل هذه الجدة فى الحد الشرعى للستر فهى مشيرة إلى مقدار المستور و هذا التحديد يشمل مقدّم العنق و الشعر المنسدل من طرف الناصية

لكن فى شموله للشعر المنسدل من طرف الصدغين إشكال بل لو قلنا بعدم إحراز تعارف ستر المقدار المزبور بالتقنع زمن صدور الرواية وإختلاف كيفية ذلك بين أصناف النساء بحسب البلدان وبحسب إختلاف أفراد الملحفة صغراً وكبراً كما ربما يشهد بذلك قوله (ع) فان لم تكفها فتلبسها طولاً يكون إستظهار أحد المزبور من الرواية مشكلاً (١) فتأمل وأما إشتغال الموثق على ثلاثة أثواب فقد عرفت أنه محمول بقريضة غيره على الاستحباب رابعها صحيح على بن جعفر المتقدم المشتمل على السؤال عن كيفية صلوة المرأة التى ليس لها إلا ملحفة واحدة وأجواب بقوله (ع) تلتف فيها إلخ فان إسناده لا لتفاف إلى نفس المرأة مع جعل الملحفة ظرفاً لا لتفافها ظاهر فى إستيعاب الستر لجميع الجسد من الرأس إلى القدم والظاهر من جملة و تغطى رأسها بقريضة المقابلة مع جملة تلتف فيها إستيعاب الرأس فى مقابل الجسد بالتغطية فيشمل الرقبة والعنق والوجه كما أن الظاهر من جملة فان خرجت رجليها الخ على إختلاف النسخ فيها من كون الفعل ثلاثياً أو من باب الأفعال وإفراد الرجل أو تثنيته لزوم ستر الرجل الشامل باطلاقه للقدمين لى التمكن من ذلك فالمستفاد من هذه الرواية لزوم ستر جميع الجسد من الرأس إلى القدم غاية الأمر يقيد بإطلاقه بالنسبة إلى خصوص الوجه بموثق سماعة المتقدم الدال على أفضلية إسفار الوجه وبهذا البيان يمكن الاستدلال بالرواية لمذهب صاحب الحدائق (قدّه) لكن الأناصاف عدم تمامية الاستدلال لأن الرأس بطبعه لا يشمل الوجه والرقبة بل المتبادر من إطلاقه ما يقابلها نعم قد يطلق على ما يقابل الجسد لكن بمعونة القرينة كما فى

(١) قولنا فتأمل إشارة إلى أن التقنع وإن كان عبارة عن جدة خاصة كالتعمم و التتمس إلا أن كونها عبارة عما ذكر محل التأمل بل المنع بل التقنع عبارة عن جعل المقنعة على الرأس ولو ظهر الصدغان والشعر المنسدل .

الغسل للغسل حيث ورد الأمر أولاً بغسل الجسد من لدن القرن إلى القدم ثم ورد الأمر بالترتيب في الغسل وتقديم الرأس على الجسد فيفهم من الخبر الثاني بقريضة الخبر الأول أن المراد من الرأس الأمور بغسله قبل الجسد هو ما يقابل الجسد وأما بدون القريضة فلا يفهم منه عرفاً إلا ما يقابل الوجه والرقبة فالرأس في جملة وتغطى رأسها في الرواية لا يعمُّ الوجه والعنق إذ لا قريضة فيها على إطلاقه على ما يقابل الجسد وأما جملة تلتف فيها فلا تصلح للقريضة على ذلك إذ مقتضى مادة الالتفاف وإستعمال كلمة في الظاهرة في الظرفية وإن كان إستيعاب الجسد بالستر لكن جعل آلة الالتفاف عبارة عن الملحفة التي لا يكون لبس المتعارف منها بنحو المتعارف سائراً للكفين وأقدمين ولا سيما حال رفع الأيدي للقبول أو وضعهما على الأرض للسجود يمنع عن ظهور الجملة في ستر جميع الجسد حتى الكفين وأقدمين فضلاً عن القريضة على إطلاق الرأس في جملة تغطى رأسها على ما يقابل الجسد بل حيث أن لبس المتعارف من الملحفة بنحو المتعارف لا يستر الوجه والنحر وتحت الذقن بل الشعر المنسدل فلا يستفاد من الرواية لزوم سترها نعم حيث أنها تلبس على الرأس تستر وراء الرقبة والأذنين اللذين هما من توابع الرأس فدعوى عدم إستفادة لزوم سترها من الرواية تفریط في الاستظهار وأما جملة إن خرجت رجلها فتعرف أحوال فيها فتلخص أنه لا يمكن إستظهار وجوب ستر جميع جسد المرأة في الصلوة من أخبار الباب المطلب الثالث في تفصيل حكم المواضع التي اختلفت في وجوب سترها في الصلوة فنقول أما الشعر فلا ريب في وجوب ستر مقداره الواقع على الرأس لدلالة قوله (ع) في صحيح زرارة فتنشرها على رأسها وتجلل بها وقوله (ع) في صحيح علي بن جعفر وتغطى رأسها وقوله (ع) في مؤثق ابن أبي يعفور إذا تقنعت بملحفة على ذلك لأن الشعر من توابع الرأس ويعرف حكم التابع من حكم المتبوع كما تقدّم بخلاف الشعر المنسدل غالباً من أطراف الرأس فلا دلالة لشيء منها على لزوم ستره كما تقدّم قصور التّبوي المرأة عورة سنداً و دلالة عن إثبات ذلك وكذا

الأجماع والسيرة نعم ربما يُتمسك للزوم ستره بخبر الفضيل المتقدم الحاكى لفعل فاطمة (ع) وأنها صلّت في درع وخمار على رأسها ليس عليها أكثر ممّا وارت به شعرها و أذنيها لكنّه مضافاً إلى ضعف سنده قاصر الدلالة على ذلك ضرورة أنّ حكاية فعلها (ع) من قبل الإمام (ع) لم يرد في مقام إلقاء الضابط حتّى يدلّ على تحديد الستّر الصلوتي به بل الظاهر من الرواية كونها بصد نفي لزوم الزائد عن ذلك المقدار وأما كون المقدار الذي سترته (ع) لازم الستّر في الصلوة فهي ساكتة عنه فما في الجواهر من التمسك بالتأسي بها (ع) كما ترى إذ لم يثبت كون ما فعلته (ع) بعنوان الحدّ اللازم في الصلوة ولذا لو صحّ سندها أمكن الاستدلال بها لعدم وجوب ستر الزائد ولعلّه يمكن تصحيح سندها كما وصفها بعضهم بالمصحّ لكن مع وجود أصالة البرائة بالنسبة إلى وجوب ستر الزائد لاجابة إلى التكلّف في تصحيح سند هذه الرواية وكيف كان فمن الغريب تمسك بعضهم بها لوجوب ستر الشعر وأغرب منه حمل بعضهم لها على الضرورة مخافة دلالتها على عدم وجوب ستر النحر مع أنّه لا إشعار فيها بذلك بل الظاهر من إسناد الصلوة في درع وخمار إليها (ع) كونها عن إختيار لانّ الظاهر من جملة ليس عليها أكثر الخ عدم لبسها (ع) أكثر من ذلك بالاختيار لعدم وجوده عندها (ع) وبالجملة لا دليل على وجوب ستر الشعر المنسدل نعم الأحوط ذلك بمقتضى ذهاب المشهور إليه ومناسبة المرثة مع المستورّة وبعض الأخبار الضعيفة وغير ذلك من المناسبات وأمّا العنق فلا ريب في وجوب ستر مؤخره أي الرقبة ضرورة ستره بكلّ ما يستر به الرأس من الخمار والمقنعة والملحفة كما يستر بها الأذنان إلّا بأعمال مؤنة زائدة في لبسها بحيث لا تستر الرقبة والأذنين بجعل الملحفة مجتمعة فوق الرأس مثلاً وهو خلاف المتعارف فيكون خارجاً عن مصبّ الروايات المتقدّمة وأمّا مقدمه أي النحر وتحت أذقن فلا دليل على وجوب سترهما ضرورة عدم سترهما بلبس تلك الثياب على النحو المتعارف وقد عرفت سابقاً عدم دلالة تجلّل بها وتغطّي رأسها على لزوم سترهما كما لا دلالة لجملة إذا

تَقَنَّعَتْ بملحفة على ذلك لَانَّ التَّقَنَّعُ حَقِيقَةٌ ذَاتُ مَرَاتِبٍ فَأَعْلَى مَرَاتِبِهِ وَإِنْ كَانَتْ تَسْتَسِرُّ الْعُنُقَ وَتَحْتَ الذَّقَنِ بِلِ الشَّعْرِ الْمُنْسَدِلِ لَكِنْ تَعَارَفَ خُصُوصَ الْمَرْتَبَةِ السَّاتِرَةِ لِلْمَذْكُورَاتِ زَمَنَ صُدُورِ الرِّوَايَةِ لِاسْتِمَا بَيْنَ النِّسَاءِ غَيْرَ مَعْلُومٍ لَوْلَمْ نَقُلْ بِتَعَارُفِ غَيْرِهَا كَمَا شَاهَدَهُ الْآنَ بَيْنَ نِسَاءِ الْعَرَبِ فِي كَثِيرٍ مِنْ أَلْبِلَادِ الْعَرَبِيَّةِ ضَرُورَةٌ لِاخْتِلَافِ كَيْفِيَّةِ التَّقَنَّعِ الْمُتَعَارَفَةِ بَيْنَ النِّسَاءِ مَعَ الْمُتَعَارَفَةِ بَيْنَ الرِّجَالِ وَأَمَّا مَا نَقَلْنَاهُ سَابِقًا مِنْ خَبَرِ الْأَشْعَثِيَّاتِ مِنْ مُوَارَاةِ النَّحْرِ فَهُوَ ضَعِيفٌ سِنْدًا وَدَلَالَةٌ ضَرُورَةٌ أَعْمِيَّةٌ عَدَمُ الْقَبُولِ عَنْ عَدَمِ الصَّحَّةِ وَأَمَّا الْكُفَّانُ وَالْقَدَمَانُ فَلَا يَجِبُ سِتْرُهَا لَمَّا عَرَفَتْ مِنْ عَدَمِ ثَبُوتِ تَعَارُفِ دُرُوعِ وَاسِعَةِ الْأَكَامِ طَوِيلَةَ الذِّيُولِ تَسْتَرُ الْكُفَّيْنَ وَالْقَدَمِينَ فِي زَمَنِ صُدُورِ الرِّوَايَاتِ حَتَّى يَسْتَفَادَ مِنَ الْأَمْرِ بِلُبْسِ الذَّرْعِ فِي تِلْكَ الْأَخْبَارِ لَزُومِ سِتْرِهَا وَعَدَمِ صِلَاحِيَّةِ النَّبِيِّ وَغَيْرِهِ لِاثْبَاتِ لَزُومِ سِتْرِ جَمِيعِ جَسَدِ الْمَرْثَةِ وَأَمَّا قَوْلُهُ (ع) فِي صَحِيحِ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجِ الْمُتَقَدِّمِ يَكُونُ عَلَيْهَا مَلْحَفَةٌ تَضْمُنُهَا عَلَيْهَا فَلَا يَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ لَمَّا عَرَفَتْ مِنْ مَحْكُومِيَّةِ ظَهْرِهِ فِي لَزُومِ أَزِيدٍ مِنَ الثُّوبِينَ بِمَا دَلَّ عَلَى كِفَايَةِ ثُوبِينَ بِلِ الثُّوبِ الْوَاحِدِ وَأَمَّا قَوْلُهُ (ع) فِي صَحِيحِ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرِ الْمُتَقَدِّمِ وَإِنْ خَرَجَتْ رِجْلُهَا وَلَيْسَ تَقْدِرُ عَلَى غَيْرِ ذَلِكَ فَلَا بَأْسَ فَرُبَّمَا يَتَمَسَّكُ بِهِ لِوَجُوبِ سِتْرِ الْقَدَمِينَ حَيْثُ يَدُلُّ بِمَفْهُومِهِ عَلَى وَجُوبِ سِتْرِ الرَّجْلِ عِنْدَ التَّمَكُّنِ عَنْهُ وَإِطْلَاقِهِ يَشْمَلُ الْقَدَمِينَ وَأَجِيبُ عَنْهُ بِوُجُوهٍ مِنْهَا أَنَّ هَذِهِ الْفَقْرَةَ غَيْرَ مَسْوُوقَةَ لِبَيَانِ حَدِّ الْمَسْتَوْرِيَّةِ وَفِيهِ مَا لَا يَخْفَى ضَرُورَةَ كَوْنِ هَذِهِ الْفَقْرَةَ تَمَّةَ الْجَوَابِ عَنِ السُّئُولِ عَنِ كَيْفِيَّةِ صَلَوةِ الْمَرْثَةِ فَسَى مَلْحَفَةٌ وَاحِدَةٌ فَكَيْفَ لَا تَكُونُ مَسْوُوقَةَ لِبَيَانِ حَدِّ الْمَسْتَوْرِيَّةِ وَمِنْهَا إِنَّ مَفْهُومَهُ أَنَّهَا إِذَا قَدَّرْتَ عَلَى غَيْرِ ذَلِكَ فَفِيهِ بَأْسٌ وَالْبَأْسُ أَعَمُّ مِنَ الْحَرَمَةِ وَالْكَرَاهَةِ، وَفِيهِ أَنَّ الْبَأْسَ فِي الْوَضْعِيَّاتِ نَظْرًا إِلَى جِهَةِ الْوَضْعِ أَيْ الصَّحَّةِ وَالْفَسَادِ فَمَفْهُومُهُ تَابِعٌ لِمَفَادِ الْجُمْلَةِ السَّابِقَةِ وَحَيْثُ أَنَّ الْمَفْرُوضَ سَوَقَ الْخَبَرَ لِبَيَانِ ضَابِطِ الْمَسْتَوْرِيَّةِ الدَّخِيلَةَ فِي صَحَّةِ الصَّلَوةِ فَمَفْهُومُهُ فَسَادُ الصَّلَوةِ عِنْدَ التَّمَكُّنِ وَمِنْهَا أَنَّ إِطْلَاقَ مَفْهُومِهِ بِالنَّسْبِ إِلَى الْقَدَمِينَ مَحْكُومٌ بِصَحِيحِ زُرَّارَةَ الْمُحَدِّدِ لِأَنِّي مَا تَصَلَّى فِيهِ الْمَرْثَةَ بِدُرْعٍ وَخِمَارٍ بَعْدَ مَعْلُومِيَّةِ خُرُوجِ الْقَدَمِينَ عَنِ الذَّرْعِ الْمُتَعَارَفَةِ

حيث يدل بالمفهوم على عدم وجوب ستر ما دون الدرع وهو أخص مطلقاً بالنسبة إلى مفهوم ذلك الصحيح الدال على وجوب ستر الرجل باطلاقه الشامل للقدمين فيخصص عمومه من جهة القدمين وهذا الأجواب متين وأحسن منه الأجواب بخروج القدمين تخصصاً عن مورد ذلك الصحيح ضرورة أن الساتر فيه عبارة عن الملحفة والمتعارف منها لا تستر القدمين ولذا يحتمل قوياً كون جملة وليس تقد ر على غير ذلك إخباراً عن أمر خارجي هو أن المرأة لا تقد ر على ستر القدمين بالمحففة خارجاً لعدم كونها بحسب طبعها ساترة لهما لا بصدد تقييد الحكم المذكور وأما تخصيص عدم الوجوب بظاهر القدمين بزعم أن عدم أمر الشارع بستر باطنهما مستند إلى كونه مستوراً بالوقوف على الأرض فيدفعه أن ذلك لا يكفي بياناً لوجوب الستر بعد تعارف عدم مستورته حال السجود ثم إنك بعد ما عرفت خروج الوجه تخصصاً عن موضوع أدلة الستر فلا أساس للبحث عن تحديده وأنه الوجه العرفي الشامل للصدغين أو الشرعى وهو ما دارت عليه الأبهام الوسطى فمن العجيب تصدى بعض الفقهاء (رض) لتحديده وترجيح الثانی بدعوى أن تحديده بذلك فى باب الوضوء بيان للمعنى الحقيقى للوجه مطلقاً إذ قد عرفت أنه لم يؤخذ فى شىء من الأدلة عنوان المستثنى والمستثنى منه بان يذكر أولاً كبرى وجوب ستر جميع الجسد ثم يستثنى منه عنوان الوجه كى نحتاج إلى تحديد المستثنى وأنه الوجه العرفى أو الشرعى حتى أن موثق سماعة أيضاً ليس فيه لفظة الوجه مع أنه على فرض وجود اللفظة فى شىء من الأدلة فلا ريب أن الظاهر منها العرفى الأعم مما دارت عليه الأبهام والوسطى ضرورة صدقه عرفاً على البعض والكلى بنحو الحقيقة وأما التحديد بحصة خاصة فى باب الوضوء فهو فى الحقيقة تحديد للمحمول دون الموضوع أعنى تحديد ما هو محل لورود الفعل الوضوئى فى الشرع لا تحديد مفهوم الوجه بما هو موضوع خارجى عرفى ولو سلم فهو مخصوص بباب الوضوء ولا يجرى فى سائر الأبواب فروعاً الأولى لو فتحت المرأة فمها فى الصلوة فهل تبطل بناءً على إستثناء الوجه أم لا ظاهر كاشف الغطاء

(قدّه) الأول إلحاقاً لباطن ألفم بالعورة نظراً إلى أنّ الظاهر من إستثناء الوجه ظاهره دون ألباطن والحق هو الثاني لما عرفت من خروج الوجه تخصّصاً لا بعنوان الاستثناء عن عموم وجوب ستر الجسد حتى يتأمل في عموم الاستثناء للباطن الثاني ربما يقال بوجوب ستر بعض الوجه والكفين وأقدمين من باب المقدّمة العلميّة لاحتراز ستر المقدار الواجب نظير وجوب غسل مقدار من غير مواضع الوضوء من باب المقدّمة العلميّة لاحتراز غسل تلك المواضع وفي منع واضح ضرورة كون المقدميّة هنا سالبة بانتفاء الموضوع لخروج الخارج بنحو المتعارف عن الدّرع والملحفة تخصّصاً عن موضوع الأدلّة فليس هناك تحديد عنواني لمقدار المستور حتى يتصور له مقدّمة علميّة بل المتعارف خروج مقدار من أزنذ و فوق ألقدمين عن الدّرع ولذا قال جماعة كصاحبي المدارك والأذخيرة (قدّهما) وغيرهما بعدم وجوب ستر العقبين نظراً إلى خروجهما عن الدّرع المتعارفة وهو جيّد الثالث لو أسفرت وجهها في الصلوة مع وجود الناظر المحترم بناءً على وجوب ستره عن غير ذي محرم أو مع كون نظره إلى وجهها عن الرّيبة فهل تبطل الصلوة أم لا؛ الحق هو الثاني ضرورة عدم كونه من باب إجتماع الأمر والنهي فهو نظير نظر الرجل إلى الأجنبية حال الصلوة، ويجوز أن يصلّي الرجل عرياناً إذا ستر قبله ودبره) فلو لم يسترهما باختیاراً لا تجوز بل لا تصحّ إجماعاً بقسميه منّا ومن أكثر العائمة كما في الجواهر وبلاخلاف فيه على الظاهر كما في مصباح الفقيه وفي هذه المسئلة جهات من البحث هي معركته الآراء بين الفقهاء رضوان الله عليهم، الأولى إنّ ستر العورة بمعناه المتقدم أي المستوريّة هل هو شرط في صحّة الصلوة أو كشف العورة مانع عنها وجهان بل قولان أقويهما الثاني لعدم دلالة شيء من الأدلّة على الشّرطيّة ضرورة أنّ الأخبار المتقدمة في ستر الرجل غير مسوقة لبيان جهة الدّخل فأنّها وإن كانت يستفاد منها لزوم السّتر في الصلوة لكنّها غير مسوقة لبيان أنّ ذلك اللّزوم هل هو من جهة تحصيل الشّروط أي السّتر ودخله بعنوانه في صحّة الصلوة أو من جهة دفع المانع أي الكشف إذ عمدتها

صحيحاً محمد بن مسلم حيث قال في أحدهما فقلت له ما ترى للرجل يصلّي في قميص واحد فقال إذا كان كثيفاً فلا بأس به وقال في الآخر سئلته عن الرجل يصلّي في قميص واحد أو قباءً طاق أو في قباءٍ مخشوب وليس عليه إزار فقال إذا كان عليه قميص صفيق أو قباءً ليس بطويل الفرج فلا بأس وهذا كما ترى مسوقان لبيان إجزاء ثوب واحد إذا كان ساتراً فيفهم منهما لزوم الأستر إجمالاً في الصلوة وأما أن الأستر شرط أو دافع للمانع فهما ساكتان عنه نعم لو كان هناك في شيء من الأدلة الأمر بالأستر في الصلوة أو نفي مهية الصلوة بدون الأستر نظير لصلوة إلا بستراً لدل على الشرطية ضرورة أن الأمر في الوضوء كالإجزاء والشرائط ظاهر في الوضع وكذا نفي المهية نظير صل مع الطهارة أو لصلوة إلا بطهور لكن شيء منهما غير موجود في شيء من الأدلة بل الظاهر من قول الباقر (ع) في صحيح زرارة الآتي بإنشاء الله في باب صلوة العاري ولا يسجدان ولا يركعان فيبدو ما خلفهما هو المانع حيث جعل بد وما خلف الرجل والمرأة غاية للنهي عن ركوعهما وسجودهما ومن المعلوم أن جعل شيء غاية للفعل المنهي عنه ظاهر عرفاً في مبغوضية الغاية كما إذا قيل لا تشرب الخمر فيقول عقلك حيث يفهم منه عرفاً مبغوضية زوال العقل وأنه علة لحرمة شرب الخمر فيفهم كون الغاية علة للنهي عن ذنبها وإذا كان ذلك في الوضوء كالإجزاء والشرائط للمهية يستفاد منه الفساد فجعل بد والعورة وكشفها غاية للنهي عن الركوع والسجود ظاهر عرفاً في مبغوضية الكشف وكونه مانعاً عن صحة الصلوة بل في بعض الأخبار إشعار بارتكاز السائل بمانعية الكشف كما في صحيح علي بن جعفر عن أخيه (ع) الآتي في المسئلة قال سئلته عن الرجل صلى وفرجه خارج ألد يث فإن التعبير بفرجه خارج مشعر بارتكاز مانعية كشف العورة في ذهن السائل وإن أمكن كونه كناية عن عدم التحفظ على الأستر الواجب وكيف كان فيكفي لاثبات مانعية الكشف صحيح زرارة المتقدم ولا مجال للتمسك بالأصل الحكيم بالنسبة إلى شيء من الشرطية والمانعية ضرورة معارضة أصالة عدم الشرطية بأصالة

عدم المانعية، نعم لو كانت لكل واحد من الشرطية والمانعية آثار خاصة تعبدية يجرى فيها الأصل لو لم ينعقد علم إجمالي في مورد جريان الأصل وربما يتمسك للشرطية بقوله تعالى خذوا زينتك عند كل مسجد، بدعوى تفسير أكثر المفسرين للزينة باللباس والمسجد بالصلوة والطواف تسمية للحال باسم محله، وفيه أولاً إن الأخبار الخاصة الواردة من أهل بيت الوحي والعصمة في تفسير الآية تدل على أن المراد بها أخذ الثياب الفاخرة في الأعياد والجمعات أو التمشط أو غير ذلك وثانياً إن تفسير الزينة باللباس لم يثبت من أكثر المفسرين بل نقله في المجمع عن بعض وثالثاً إن قول أكثر المفسرين على فرض ثبوته ليس بحجة لأنه إما أن يكون إستظهاراً فلا بد وأن يكون ظاهراً عند العرف وليس لعدم ظهور الزينة عرفاً في اللباس بل في الحلوى نعم يصح إطلاقها عليه بنحو من الأعتبار وعدم ظهور المسجد في الصلوة والطواف أو يكون بعنوان كشف الباطن أي التأويل فهو غير حجة ما لم يصل إلينا من أهل بيت العصمة عليهم السلام وقد وصل خلافه فلا ظهور للآية المباركة ولو بسيرة الأخبار الواردة في تفسيرها في وجوب الستر في الصلوة فضلاً عن الظهور في شرطية الستر وربما يتمسك لها بقوله تعالى فبدلها ما سواهما بدعوى أن السوء ما يسوء الإنسان إنكشافه كالقبل والدُّبر فإذا كان كشفهما قبيحاً فتركه بالستر واجب ضرورة أن ترك القبيح واجب وفساده غنى عن البيان وهل يمكن إستفادة الشرطية من الأخبار الواردة في ستر المرثة وعلى فرض الأستفادة فهل يمكن التّعدي إلى الرجل أم لا؟ لا يبعد دعوى إستفادة ذلك من بعضها كقوله (ع) وتجلل بها وقوله (ع) وتغطى رأسها وقوله (ع) تفتتت بها إذ الظاهر منها دخل نتيجة التجلل والتغطية والتفتتت وهي الستر في الصلوة وضماً نعم لا يمكن التّعدي إلى الرجل لعدم وجود مثل هذه التعبيرات في حقه وإمكان الفرق بينهما من هذه الجهة ثبوتاً اللهم إلا أن يمنع عن ظهور الأخبار الواردة في المرثة في الشرطية بدعوى أن تلك الأخبار إنما هي مسوقة لبيان مقدار المستور ولزوم ستر الرأس ونحوه وأما كون ستر ذلك بنفسه

دخيلاً في صحّة الصلوة أو بما هو دافع للمانع فهي ساكتة عنه وعلى فرض الظهور فهو محكوم بصحيح زرارة المتقدم الذي عرفت أنه كالنص في مانعية الكشف للاعم من الرجّل والمرئة الثانية إن أدلة لزوم الستر شرطاً أو منعاً كساير أدلة الأجزاء والشرائط والموانع ناظرة إلى طبيعة الصلوة بما هي طبيعة بلا نظر لها إلى صنف خاص منها فطبعاً تعم الفريضة والنافلة باقسامهما نعم لا تشمل صلوة الأموات لخروجها عن حقيقة الصلوة بل إنما هي دعاء كما في النص وأما الأجزاء المنسية فالحق هو الإطلاق بالنسبة إليها ضرورة أن وجوب قضائها بنفس الأمر الأول المتعلق بنفس الصلوة بخلاف سجدة السهو فلا إطلاق لها بالنسبة إليهما لكون وجوبهما بالأمر الثانوي نعم ربما يتمسك للاشتراط فيهما بما روى أن النبي (ص) كبر وإستقبل لهما وإن كان فيه تأمل كما يأتي في محله الثالثة إن شرطية الستر أو مانعية الكشف هل تعم حالات المصلي كالنسيان والغفلة والاضطرار أم تختص ببعضها كالعمد والألتفات فنقول الحق عدم الإطلاق ضرورة أن أدلة الشرطية على القول بها ليست مسوقة لبيان الشرطية بالاستقلال حتى يكون لها الإطلاق من جهة حالات المكلف وإنما هي مسوقة لبيان حكم آخر ككفاية ثوب واحد وعدم لزوم التعدد كما في غير صحيح علي بن جعفر أو تعيين ما هو المستور كصحيح علي بن جعفر المعين للمستور في العورة أو تعيين مقدار المستور كإخبار ستر المرئة ويفهم من المجموع شرطية الستر إجمالاً كما أن صحيح زرارة المشتمل على قوله (ع) فيبدو ما خلفهما بلسان الغائبة الظاهرة في العلوية قاصر عن الإطلاق من جهة غير حال العمد والألتفات فالانصاف أن الأدلة قاصرة عن إفادة العموم من جهة الحالات وربما يتوهم كون دليل الشرطية الأجماع وكون معقده مطلقاً من جهة الحالات لكنه فاسد ضرورة كون الإطلاق من جهة الحالات بنفسه خلافياً بين الفقهاء (رض) قدماً وحدثاً فكيف ينعقد لمعقد الأجماع على فرض دليلته لإطلاق من هذه الجهة وعلى فرض الانعقاد فهو مدركي مستند إلى الاستظهار من نفس هذه الأدلة وليس بكاشف تعبدى فلا يكون

مقعد الأجماع بمنزلة متن رواية كى يمكن الأخذ باطلاقه ثم بأنه على فرض إطلاق الأدلة من جهة الحالات المزبورة فهل هناك من الأدلة ما يقيد ذلك الأطلاق وعلى فرضه فبأى مقدار يقيد فنقول ومن الله الاستعانة إن صحيح على بن جعفر (١) عن أخيه موسى (ع) قال سئلته عن الرجل صلى و فرجه خارج لا يعلم به هل عليه إعادة أو ما حاله قال لإعادة عليه وقد تمت صلوته يعلم الغفلة عن الموضوع التى هى عبارة عن الجهل به وكذا نسيان الموضوع لا شراكهما فى صدق عدم علم المصلى بخروج فرجه و كونه مكشوف العورة فعلاً وإن إفتقر النسيان عن الجهل بسبق العلم بالموضوع فى النسيان لكن ذلك لا يخرج عن صدق عدم العلم فيه فعلاً حال النسيان وأما الغفلة عن الحكم أو نسيانه فهما خارجان عن مورد الرواية ضرورة تعيين مصب عدم العلم فى السؤال فى الموضوع أعنى خروج الفرج بقتضى رجوع ضمير لا يعلم به إليه كما أن مورد الاضطرار خارج عن مورد الرواية لعدم صدق لا يعلم به بالنسبة إليه وكيف كان فمصب السؤال له صور ثلاثة إحداهما استمرار الجهل إلى ما بعد الفراغ عن الصلوة ثانيها استمرارها إلى ما بعد حصول الستر فى الأثناء مع تحقق الكشف فيه جهلاً كما إذا ارتفع ثوبه باطارة الريح ثم وقع على العورة وحصل الستر ثم ألفت إلى وقوع بعض صلوته مكشوف العورة ثالثها الالتفات إلى ذلك فى الأثناء حال كونه مكشوف العورة ضرورة صدق صلى و فرجه خارج على الكلى والبعض فلا يقال إن الظاهر من الصحيح صورة استمرار الجهل إلى ما بعد الفراغ أما الأوليان من الصور فلا ريب فى شمول لإطلاق الأجواب بقوله (ع) لإعادة عليه وقد تمت صلوته لهما وإن أبيت عن إطلاقه بالنسبة إلى الصورة الثانية فالجوى يقتضى الصحة فيها وأما الصورة الأخيرة فكذلك لو قلنا بعدم عموم دخل الستر شرطاً أو منعاً فى الصلوة للاكوان المتخللة و ستر عورته بمجرد الالتفات فى الأثناء و أتم صلوته فإن صلوته حينئذ

(١) الوسائل ، الباب ٢٧ ، من لباس المصلى .

صحيحة لعدم لزوم الستر بالنسبة إلى الأجزاء الواقعة حال الجهل و تحقّقه بالنسبة إلى الأجزاء الواقعة بعد التذكّر وعدم دخله بالنسبة إلى حال التذكّر أي الآن المتخلّل بين الآنين آن التذكّر وآن التستر الذي هو من الأكوان المتخلّلة نعم إن قلنا بعموم دخل الستر للاكوان المتخلّلة بدعوى أنّ مصب الاعتبار إنّما هو مجموع الصلوة من أول التكبير إلى آخر التسليمه بمقتضى تحريمها التكبير و تحليلها التسليم أو لم نقل بالعموم ولكن المصلّى بعد التفاته إلى كونه مكشوف العورة سترها حال الاشتغال ببقية الأجزاء لافى الأكوان فالصحيح قاصر عن تصحيح الصلوة حينئذ لأنّ الصحيح ناظر إلى التصحيح من ناحية الجهل بالكشف وهذا إنّما يتم بالنسبة إلى ماضى من الأجزاء بلانظرله إلى ما سياتى من الأجزاء أو الأكوان إن قلنا باعتبار الستر فيها فان قلت إطلاق الحكم بالصحة الشامل لما إذا تذكر في الأثناء كاشف عن عدم اعتبار الستر بالنسبة إلى مقدار من الزمان يكون المكلف فيه مشغلاً بالستر إذ لا يعقل تحقّق الستر بعد التذكّر بلاتخلل كشف عمدى فهذا المقدار من الزمان الذي يكون المكلف مضطراً إلى الكشف لا يعتبر فيه الستر قلت فرق واضح بين التنصيص بالصحة في الغرض و بين الإطلاق الاستلزامى و بين الإطلاق غير الاستلزامى بيان ذلك إنّ التنصيص بالصحة في الغرض كاشف بالدلالة المطابقة عن عدم اعتبار الستر بالنسبة إلى زمانى الجهل و الأضرار معاً إذ لو لا ذلك لم يكن مجالاً للتنصيص بالصحة الفعلية للزوم اللغوية و أمّا الإطلاق الاستلزامى فهو فيما إذا كان الدليل ناظراً إلى الحكم من جهة و كانت تلك الجهة ملازمة بالملازمة الغالبية مع جهة أخرى لا يمكن الحكم فى الجهة الأولى بشيء مع كون الجهة الملازمة محكومة بحكم ضد الحكم الأولى فنستكشف من ذلك بدلالة الأقتضاء أنّ حكم الجهة الملازمة حكم ملزومها أو لازمها و أمّا الإطلاق غير الاستلزامى فحيث أنّ الحكم حينئذ بلانظر إلى حيث آخر بحسب طبع الدليل فلاموجب لانعقاده ففى مانحن فيه الحكم بصحة الأجزاء ألمأتى بها جهلاً حكم حينئذ مصحح للصلوة صحة تأهلية و أمّا صحة الأجزاء ألمأتى بها

بلاستر فليست مدلوله لهذا الدليل اللهم إلا بدعوى الاستلزام، وكونه غالباً ممنوعاً فتطبيق دليل المصحح على الأجزاء السابقة معارض بالعموم من وجه مع تطبيق دليل اعتبار الأستر على الأجزاء الآتية وهذا موجب لعدم إنعقاد الظهور الأطلاقى لدليل المصحح فيبقى إطلاق دليل الاعتبار المقتضى للفساد بحاله مالم يكن معارضاً بالا هم كضيق الوقت فيقدم وإلى ما ذكرنا أشار شيخ ألقهاء قدس الله نفسه في جواهره فراجع وتأمل فان قلت يمكن تصحيح الأجزاء السابقة باطلاق صحيح على بن جعفر و تصحيح الأجزاء اللاحقة بتطبيق لاتعاد أو قاعدة كلما غلب الله عليه الخ بتقريب أن المكلف مضطراً إلى الكشف بالنسبة إلى هذه الحصة من الصلوة والاضطرار رافع للشريطة قلت ربما يقال بأن أدلة الاضطراب لا تشمل الفرد بل تشمل الطبيعة إما بافرادها العرضية والطولية معاً أو لأقل من الافراد العرضية وذلك لأن المضطر بالنسبة إلى الفرد ليس مضطراً بالنسبة إلى الطبيعة كما يظهر من صلوة المحقق الحائري (قدّه) لكن الحق أن أدلة الاضطراب شاملة للاضطراب إلى الفرد كما إذا كان الاضطراب ناشئاً من إبطاء ثوبه بريح مثلاً فالأولى في تقريب الأشكال أن الاضطراب إلى الفرد موقوف على تعلق الأمر به وتعلق الأمر به موقوف على ارتفاع اعتبار الأستر بالنسبة إلى الزمان المضطر إلى كشف العورة فيه وارتفاع الاعتبار موقوف على تطبيق دليل الاضطراب وهذا دور واضح وإن شئت قلت لو كان الأمر بالانعام تم ما ذكر لكن المفروض أن الأمر إنمّا هو بالتأمّ فان قلت الأمر إنمّا هو بالانعام وذلك لحرمة الأبطال قلت حرمة الأبطال إنمّا هي متعلقة بما هو صحيح بالطبع فليست هي بنفسها محققة للفرد وكيف كان فلو كان الاضطراب إلى نفس المأمور به كان رافعاً لحكمه ولو كان الاضطراب ناشئاً عن الأمر فلا يكون مشمولاً لدليل الاضطراب فتدبّر تعرف فتلخص أن تصحيح الصلوة في الفرض غير ممكن وأما مع الاضطراب الطبيعي بالصلوة مكشوف العورة بعضاً أو كلاً بسبب إبطاء الريح ونحوها بحيث لا يكون فقدان الأستر في شيء من آياته مستنداً إلى إختيار المكلف فهل تصح الصلوة أم لا، ربما يقال بالصحة

تمسكاً بحديث لاتعاد بدعوى شموله لناسى الموضوع والمضطرّ دون غيرهما لأن لسان لاتعاد لسان مخاطبة من يمكن ايجاب الاعادة عليه بلسان أعد كالناسى للموضوع ضرورة سقوط الأمر الأولى عن التّنجز فى حقّه فلايكفى لايجاب الاعادة عليه بل لا بدّ وأن يكون ذلك بلسان أعد بخلاف العامد ومن بحكمه كالجاهل المقصر فيكفى ذلك الأمر لايجاب الاعادة عليهما لعدم سقوطه عن التّنجز فى حقهما فلامعنى لايجابها بعد ذلك بلسان أعد وحيث يشترك المضطرّ مع الناسى فى ملك الشمول وهو عدم تنجّز الأمر الأولى فى حقّه وعدم إمكان ايجاب الاعادة عليه إلا بلسان أعد فيشملة إطلاق لاتعاد لسان لاتعاد لسان النّسيان والأضطرار دون العمد والجهل باقسامه وهذا الوجه يظهر من بعض الأساطين ويتوجه عليه أنّ سقوط الأمر بالجزء أو الشرط عن التّنجز بسبب النّسيان أو الأضطرار الموجب لعدم إمكان إمتالهما يوجب عدم تحقق إمتثال الأمر بالطبيعى بناءً على وحدة المطلوب فى باب الصّلوّة ضرورة أنّ إمتثال ذلك الأمر عليها لايتحقّق إلاّ بالاتيان بفرد جامع للاجزاء والشّرائط فبانتفاء جزء أو شرط لا يصدق إمتثال ذلك الأمر أصلاً وحينئذ يكون لزوم الاعادة عقلاً مقتضى نفس الأمر الأولى بالطبيعى بلا حاجة إلى مخاطبة الشّارع آياه بلسان أعد فايجاب الاعادة على الناسى والمضطر بلسان أعد غير لازم كما أنّ إطلاق أعد فى مورد العمد صحيح وإستعماله فى الأخبار موجود كما فى قوله (ع) من ترك الفاتحة متعمّداً فعليه الاعادة نعم بناءً على تعدّد مراتب المطلوبية فى الصّلوّة المستفاد من حديث لاتعاد وغيره لايكفى الأمر الأوّل لايجاب الاعادة وحينئذ يكون المدار فى إستفادة العموم من جهة الأضطرار على إطلاق الدّليل الثانوى الدالّ على تعدّد مراتب المطلوبية من تلك الجهة لاعلى عدم إمكان خطاب العامد بمثل أعد وإختصاصه بالنّاسى والمضطرّ فتقريب عموم لاتعاد للمضطرّ بما ذكره غير ممكن بل الصّحيح التّمسك بإطلاق لاتعاد لناسى الموضوع بل الحكم فى وجه قوى على فرض تصوّره خارجاً والجاهل القاصر حكماً أو موضوعاً والمضطرّ دون

العماد وأجاهل المقصّر وذلك لأنّ لسان لاتعاد لسان تصحيح الفرد فى مقام الأمتثال فلا بدّ من صدق كون المكلف حال إتيانه بذلك الفرد ممثلاً للامر بالصّلوة حتّى يشملها إطلاق الأحديث وهذا يصدق فى جميع الأعذار ضرورة عدم إستناد الخلل الحاصل فى الصّلوة فيها إلى إختيار المكلف حتّى فى ناسى الحكم بخلافه فى صورة العمد والألتفات وما بحكمه من الجهل التّقصيرى فحيث لا يصدق ذلك لا يشملها إطلاق الأحديث وبذلك نجيب عن مقالة (١) بعض السّادة من المشايخ الأعظام على ما نقل عنه سيد (٢) مشايخنا قدّس الله أسرارهما من عموم لاتعاد لجميع الحالات أخذاً بالاطلاق الطّبعى غاية الأمر عصيانه فى صورة العمد والجهل التّقصيرى فهو مرتكب لحرام تكليفى لكنّ تصحّ صلوته بمقتضى إطلاق لاتعاد، ثمّ إنك قد عرفت فى كتاب الطّهارة أنّ العورة للرجل أقبّل والدُّبر فلا يجب ستر ماعداهما بل يجوز أن يصلّى عرياناً إذا سترهما (على كراهية) قضاءً للجمع بين صحيح على بن جعفر المتقدّم الدالّ على تمامية الصّلوة بعد ستر العورة وبين خبر رفاعة (٣) عمّن سمع أبا عبد الله (ع) عن الرجل يصلّى فى ثوب واحد يأتزر به قال لا بأس به إذا رفعه إلى التّد وتين (التّد بين) والتّدوة لحم التّد بين وخبر سفيان بن أسّط (٤) عن أبي عبد الله (ع) قال الرجل إذا إئتزر بثوب واحد إلى تّدوتيه صلّى فيه بضميمة التّسامح فى أدلة السنن أو الخروج عن شبهة الخلاف أو فتوى جماعة من الأصحاب كالمصنّف (قدّه) فى ظاهر المتن وغيره بالكراهة الرّابعة إنّه هل يكون هناك ترتيب بين أفراد السّاتر أم لا فنقول فيه خلاف عظيم بين الفقهاء (ر . ض) فذهب جماعة من القدماء بل لعلم المشهور إلى أنّ الثّوب وغيره كالورق و

(١) آية الله السيد محمد صادق الخاتون آبادى (قدّه) .

(٢) آية الله السيد على النّجف آبادى (قدّه) .

٣ و ٤) الوسائل ، الباب ٢٢ ، من لباس المصلّى ، حديث ٣ و ٥ .

الحشيش في عرضٍ واحدٍ من جهة جواز الستر بها إختياراً بلا طوليةً و ترتب لبعضها على بعض و ذهب جماعة كصاحب المدارك و محكي صاحب البحار (قدّهما) إلى طوليةً الحشيش و الورق عن الثوب و عدم ساتريةً غيرهما كالطين و ألوحل و غيرها أصلاً بمعنى الانتقال إلى الأيماء عند تعذرهما و ذهب بعضهم إلى وصول النوبة بعد الحشيش و الورق إلى الطين و ألوحل و الماء الكدر و الحفيرة كما عن الدروس و المسالك و روض الجنان و غاية المرام و حاشية الميسر و غيرها على إختلافهم في الترتيب بين هذه الأمور من جهة تقدم التطين على النزول في ألوحل و الماء الكدر و الحفيرة كما عن بعضهم أو عرضيةً الثلاثة الأخيرة كما عن بعض آخر أو طوليةً الأخيرة عن الأولين أو العكس مطلقاً أو في صورة التمكن من إستيفاء الأفعال معهما كما يظهر ذلك كله بمراجعة مفتاح الكرامة نعم قد عبّر بعض المتأخرين كالعلامة (قدّه) في بعض كتبه و المصنّف (قدّه) هنا بمثل (وإذا لم يجد ثوباً سترهما بما وجده ولو بورق الشجر) فلو قلنا كما هو المحتمل بارادة تقييد الموضوع بجملة الشرط كانا في زمرة القائلين بالترتيب بين الثوب و غيره من الحشيش و الورق و إن قلنا كما لعله الظاهر من مثل هذه العبارة بكون الشرطية للإرشاد إلى الموضوع الخارجي و بيان أفراد الساتر و أنّ المصلّى الذي لم يجد ثوباً لا يكون بلا ساتر مع وجدانه ألورق و الحشيش و أشباههما دخلاً في زمرة القائلين بالعرضيةً وكيف كان فلا لإجماع في المسئلة على طرف نعم دعوى الشهرة على العرضيةً و لاسيما بين القدماء غير بعيدة نعم الظاهر من الشهيد في الدروس و المحقق الثاني في جامع المقاصد و غيرها بل صريح محكي المسالك هو الطولية بل يظهر من الطبقة الثالثة كونها مفروغاً عنها لديهم و بالجملة فالمسئلة من جهة الأقوال خلافيةً قد يما و حديثاً و منشاءً إختلاف الأقوال إختلاف فهمهم عن الأخبار و هي على طائفتين الأولى الأخبار المتقدمة في ستر الرجل و المرثة كالمشتملة على صلوة المرثة في درع و خمار أو مع المقنعة أو الملحفة أو ملحفة واحدة و نحو ذلك و المشتملة على صلوة الرجل في قميص واحد إذا كان كثيفاً

كما فى صحيحى محمد بن مسلم المتقدمين أو قبا؛ واحد و نحو ذلك و هذه الطائفة ليس لها عقد السلب من جهة عدم كفاية الساتر الوصفى أى مطلق ما يستر العورة كالحشيش و الورق و إن لم يكن ساتراً عنوانياً أى ما أعدّ للساترية و سُمى باللباس عرفاً لما عرفت من أنّها مسوقة لبيان نفي الزائد فى قبال العامة القائلين بلزوم تعدد الساتر للرجل و المرأة فى الصلوة و يفهم منها إجمالاً مطلوبة الستر فى الصلوة أو بيان مقدار المستور و أياماً كان لا يستفاد منها عدم كفاية غير الساتر العنوانى، نعم ليس لها عقد ألا يجاب على كفاية الساتر الوصفى و عدم الاختصاص بالعنوانى فلا بدّ فى إثبات ذلك من التمسك بالطائفة الثانية التى هى فى طرفى النقيض من استفادة العرضية و الطولية و تنحصر فى صحيح على بن جعفر عن أخيه موسى (ع) قال سئلته عن الرجل قطع عليه أو غرق متاعه فبقي عرياناً و حضرت الصلوة كيف يصلّى قال إن أصاب حشيشاً يستر به عورته أتمّ صلوته بالركوع و السجود و إن لم يصب شيئاً يستر به عورته أو ما و هو قائم بتقريب الطولية أن مفروض السؤال فقدان الساتر العنوانى لقطع أو غرق فيكون تجويز الصلوة فى الحشيش بقوله (ع) إن أصاب إلخ فى طول تعدد الثوب طبعاً فيستفاد منه الطولية بينهما كما يستفاد من جملة و إن لم يصب إلخ عدم ساترية غير الحشيش عند تعدده و الانتقال إلى الأيماء و تقريب الأطلاق أى العرضية أن مفروض السائل و إن كان عراً الرجل عن الثوب لكنّ الإمام (ع) فى مقام الجواب لم يكتف بتجويز الصلوة فى الحشيش بقوله (ع) إن أصاب حشيشاً أتمّ صلوته إلخ بل أقحم توصيف الحشيش بجملة يستر به عورته و ذلك يكشف عن عدم الخصوصية للحشيش و كون المدار على الساتر الوصفى لأنّ الموصوف و الوصف بمنزلة قوله (ع) إن أصاب ما يستر به عورته فهو كالنصّ فى كفاية الساتر الوصفى مطلقاً كما أقحم جملة و إن لم يصب شيئاً إلخ المشتملة على جعل النكرة أى الشئ الذى يكون من المفاهيم العامة العرضية فى سياق النفى مع توصيفه بجملة يستر به عورته فأنه و لا سيما بملاحظة المقابلة بين الفقرتين ظاهر كالتصّ فى عدم خصوصية الثوب و الحشيش و غيرها

من أفراد السّاتر وكون المدار في صحّة الصّلوة على السّاتر الوصفي ولئن كبرت فسى دلالة الرواية على تعميم السّاتر بدعوى أنّ الأضرار بالثوب مفروغ عنه في كلام السّائل ومعه لا ينعقد للجواب ظهور في التعميم والعرضيّة كما أنّ التّوصيف بجملة يستر به عورته لا يزيد عن الأشعار على ذلك فنقول إنّ المفروض عليها عدم ظهور للطائفة الأولى في عقد السّلب ينفي كفاية مطلق السّاتر الوصفي وعدم ظهور للطائفة الثّانية في عقد الأيجاب يثبت كفاية ذلك فيكون عرضيّة الحشيش ونحوه من أفراد السّاتر الوصفي للثوب أي السّاتر العنوانى مشكوكه وتصل النّوبة إلى جريان الأصول العمليّة ومقتضى الأصل بالنّسبة إلى الثوب مع الحشيش والورق هو العرضيّة ضرورة دوران الأمر في ذلك بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين إذ لا ريب في إشتراك الحشيش والورق مع الثوب في أصل وصف السّاتريّة غاية الأمر يفترق الثوب عنهما من جهة كونه علم الجنس لانه سائر عنوانى عرفاً فيكون الشك في اعتبار هذه الخصوصيّة الزّائدة أعنى كون الشّيء ساتراً عنواناً في السّاتر الصّلوتى شرعاً وعدمه ويجرى فيه البرائة كما هو الشّأن في كليّة موارد دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين وينتج قهراً العرضيّة مضافاً إلى إمكان إستفادته كون المدار في السّاتر على الوصف دون العنوان من بعض التّعبيرات الواردة في أخبار ستر المرثة في الصّلوة نظير تجلّل بها وتغطّى رأسها وتقنّع وتقنّعت وارت شعرها ويوارى سواتهما بل أظهر من الكلّ قوله (ع) في صحيح زرارّة فيبدو ما خلفهما حيث يدلّ على أن بدو العورة وإنكشافها هو المبعوض في الصّلوة الموجب لفسادها فيكون المطلوب دفع ذلك بأيّ شىء حصل بلا خصوصيّة لسائر ولذا إستظهرنا منه مانعيّة الكشف فمن الغريب بعد ذلك كله ما صدر عن بعض الأساطين من دعوى أنّ المدار على السّاتر دون السّتر حيث عرفت أنّه خلاف ظواهر الأدلّة اللفظيّة ومقتضى الأصول العمليّة وأما بالنّسبة إلى الثوب مع الطين والحناء والتّورة فلو قلنا كما يظهر من بعضهم بأنّها من قبيل الدّوران بين التّعيين والتّخيير لأنّ جواز السّتر بالثوب شرعاً وصحّة الصّلوة معه معلوم

و أما التخيير بينه وبين الستر بالطين و الحناء و صحفة الصلوة معه فلا فمقتضى الأصل هو الاشتغال كما هو الشأن في جميع موارد الدوران بين التعيين و التخيير ضرورة إجمال مصب الوجوب و المعلوم بالتفصيل هو المعين و أما العذل فالتك إنما هو في جعله عدلاً شرعاً و إجراء البرائة عن الخصوصية الزائدة لا يرفع ذلك لأجمال و لا بد عقلاً في سبيل الخروج عن عهدة ذلك الوجوب المعلوم بإجماله من الاحتياط لكن التحقيق أنهما من قبيل الأقل و الأكثر أي المتداخلين غير المتباينين لا من قبيل التعيين و التخيير ضرورة اشتراك الحناء و الطين مع الثوب في أصل وصف الساترية و كون لإشتراط عنوان الساترية في الساتر الصلوتي مشكوكاً بدأً فيكون نظير الحشيش و الورق من جهة الدوران بين الأقل و الأكثر و جريان البرائة فيها و لا ينافي ذلك كون المفرغ اليقيني في عالم الامتثال هو الثوب دون الطين و الحناء ضرورة أن المدار في جريان البرائة و الاشتغال إنما هو على الثبوت و عالم الجعل و من المعلوم أن المتيقن في عالم الجعل هو الأقل دون الأكثر على عكس عالم الامتثال فالثبوت و الأثبات متعاكسان من هذه الجهة لكن المدار في مصب الأصول العملية على الأول دون الثاني و إلا فالمفرغ اليقيني في عالم الامتثال في جميع موارد الدوران بين الأقل و الأكثر و مع ذلك نجري البرائة عنه بحسب عالم الجعل نعم لو كان كل واحد من الأقل و الأكثر مقيداً بحدّه الخاص دخيلاً في موضوع الحكم الشرعي أعني أخذ الأقل بشرط لا و الأكثر بشرط شيء نظير كون ركعتي الفجر بشرط لاعن الركعتين الأخيرين و وظيفة المسافر و كون أربعة ركعات التمام بشرط انضمام الأوليين إلى الأخيرين و وظيفة الحاضر لكانا من قبيل المتداخلين المتباينين و كان مقتضى الأصل فيهما الاشتغال لكن المقام ليس من هذا القبيل إذ لم يثبت كون الساتر بشرط التعمون بعنوان الثوب دخيلاً في الستر الصلوتي حسب الفرض من قصور الطائفة الأولى عن إثبات لزوم الساتر العنواني و عدم كفاية الساتر الوصفي و قصور الطائفة الثانية عن إثبات كفاية ذلك نعم يبقى علينا النقص بان لازم ما ذكرت كفاية الساتر بالحائط

و الظلمة و نحوهما كالنزول في الوحل أو الصندوق أو الحفيرة أو الماء الكدر أو نحوها في
صحة الصلوة مع أن الصحة في مثلها خلاف الأجماع وهذا يكشف عن دخل الساتر
العنواني في صحة الصلوة وعدم كفاية الساتر الوصفي لكن يدفعه أنه إذا دل الدليل
على كفاية الساتر الوصفي ولم يكن إجماع محصل على خلافه فلا مانع عن الالتزام به ومع
فرض الأجماع يكون مخصصاً للساتر الوصفي وإن قلنا بأن المستفاد من الأدلة لزوم
إلتصاق الساتر بالمصلى و من المعلوم عدم الارتباط بينهما بنظر العرف في المذكورات
بخلاف مثل طلي الطين أو الحناء أو النورة فالارتباط بينهما موجود فيها عرفاً فيكون
خروجها تخصصياً فهي إما خارجة تخصصياً أو تخصصاً وعلى أي تقدير لا معنى للنقض
بخروجها على ما ذكرناه وألحاح أن الكشف المانع عن صحة الصلوة موجود مع وجود
المذكورات إذ لافرق بين المذكورات وبين ما إذا كان في مكان واسع لم يكن الناظر
موجوداً من حيث عدم الانكشاف بهذا المعنى المنقوض علينا ثم إن صاحب مصباح الفقيه
نبأ لصاحب الجواهر (قد هما) أنكر التستر بالطين والحناء والنورة بدعوى صدق
عنوان العاري عرفاً على المصلى مع ذلك فيدخل في موضوع أدلة العاري بناءً على اختلاف
كيفية صلوته مع صلوة الساتر من جهة إنتقال الركوع والسجود إلى الأيماً ولزوم القيام
مع الأمان عن الناظر المحترم والعود مع عدمه وفيه أن جهة الصدق العرفي فسي
العناوين تختلف باختلاف الاعتبارات فتطبيق عنوان العاري على الشخص ربما يكون
باعتبار الكناية عن فقره وكونه معدم اللباس وبهذا الاعتبار لا ريب في صدقه عرفاً على
المتطلي بالطين أو الحناء والنورة جزماً بل على من ستر خصوص عورته بقطعة ثوب وربما
يكون باعتبار كشف العورة في قبال تسترها وبهذا الاعتبار لا ريب في عدم صدقه عرفاً
على المتطلي بالمذكورات ولذا تقدم عن صاحب مصباح الفقيه (قده) في باب ستر حجم
العورة دعوى عدم القبح عرفاً فيما إذا ستر اللون دون الحجم بمثل الطين والحناء والنورة
مع أن ذلك موقوف على عدم صدق العاري جزماً فبين كلاميه من جهة إبتناء كلامه هناك

على عدم الصدق مع دعوى الصدق هنا تهافتُ بيّن و بالجملة فامكان التستر في قبال كشف العورة بالمذكورات مما لا شبهة فيه وقد عرفت أنّ المدار بمقتضى القواعد دليلاً وأصلاً عليه لا على الساتر العَلَمَى و دعوى ظهور صحيح على بن جعفر في عدم كفاية التّطَيُّن و نحوه حيث اقتصر ألامام (ع) فيه بذكر الحشيش بلا ذكر الطين مع أنّه مصداق غالبى للساتر الوصفى بل هو أكثر وجوداً من الحشيش فعدم ذكره مع ذلك يكشف عن عدم كفايته للساتر الصلوتى مدفوعة أولاً بأن ذكر الحشيش إنّما هو من باب المثال كما يكشف عنه توصيفه بجملة يستر به عورته ومقابلته بجملة وإن لم يصب شيئاً يستر به عورته بلا تعيين متعلق الشئ بالحشيش بكلمة منه مثلاً بل توصيفه بجملة يستر به عورته فلا خصوصية له في عالم المصادقية للساتر و ثانياً بان عدم ذكر الطين لعله من جهة قلة وجوده في أمكنة السائلين لوجود الرمل دون الطين فيها غالباً و ثالثاً وهو العمدة بان عدم الذكر لعله لكون التّطَيُّن حرجياً حيث لا يستقرّ على القضيّب و الأثيين و حلقة الدّبر حال الرطوبة و ينفصل عن الموضوع بالطبع حال البيوسة فيكون التستر به حرجياً و لا سيما بالنسبة إلى حالتى الرّكوع و السّجود إذ لا بدّ من إتمامهما على الساتر فلحكومة أدلة نفي الحرج على أدلة التستر بالنسبة إلى هذا المصداق لم يذكره ألامام (ع) لا من جهة عدم مصداقيته للساتر الصلوتى نعم لو لم نستفد عن الأدلة كفاية التستر بالطين و نحوه فى الصلوة ولا عدم كفايته فشككنا فى ذلك من جهة احتمال تصرف الشارع فى الساتر و عدم إعتباره التستر بذلك ساتراً صلوتياً فمع وجود الناظر المحترم يجب عليه التستر به تكليفاً إمّا لاجل كونه ساتراً شرعاً بحسب الواقع و نفس الأمر أو لاجل وجوب التستر عن الناظر المحترم الحاصل به جزماً و كونه مقدمة للقيام الواجب مع التمكن منه و أمّا مع الأمان عنه فان قلنا بائحاد كفيّة صلوة العارى فى صورة الأمان عن الناظر المحترم مع صلوة الساتر بمعنى وجوب إتمام الرّكوع و السّجود فى الصّورة المزبورة كما يأتى تقرّبه عن قريب فلا يجب عليه التستر به أصلاً بل يجب عليه الصلوة عارياً قائماً مع الرّكوع و السّجود و لو قلنا باختلاف كفيّتهما و

كون الرُّكُوعِ والسُّجُودِ بالإيماءِ مطلقاً حتّى فى تلك الصُّورة غاية الأمر لزوم ألقيام مع الأيمن و ألقعود بدونه فحينئذ يعلم لإجمالاً بلزوم لإحدى الكيفيتين، إما ألقيام و أليماء للرُّكُوعِ و السُّجُودِ أو ألاتيان بالرُّكُوعِ و السُّجُودِ فيجب عليه أاحتياط بالاتيان بصلوتين لإحديهما مع أليماء قائماً و الأخرى مع الرُّكُوعِ و السُّجُودِ بمقتضى العلم أاجمالى و ربما يتخيَّر إنحلال العلم أاجمالى بجريان أصل موضوعى منقح فى أحد طرفيه و هو إستصحاب عدم الساتريّة للطّين فإن إستصحاب أعدم تارة يكون بالنسبة إلى ذوات الأشياء كعدم الساتر أو أالمانع و أالقاطع و نحوها و أخرى يكون بالنسبة إلى أوصاف الذّوات كعدم ساتريّة الموجود أو عدم مانعيته أو قاطعيته أو نحو ذلك ففى المقام شكّ فى ساتريّة الطّين مثلاً فنستصحب عدمها و به ينحلّ العلم أاجمالى المزبور حيث يرتفع الشكّ من ناحية وجوب الصّلوة تامّة الرُّكُوعِ و السُّجُودِ تعبداً من جهة إحرار عدم ساتريّة الطّين و كـون أالكلف معه كالعارى فيتعيّن عليه الصّلوة ايماءً تاماً لكنّه فاسد لا لما قيل من عدم جريان إستصحاب عدم أالوصف ما لم يجرب إستصحاب عدم ذات أالموصوف كوجود الساتر و هو غير جارٍ حسب أالفرض فى المقام إذ قد فرغنا عن صحّة جريانه فى أالاصول و قد وقع نظيره فى أالخبار فى باب نواقض أالوضوء كالأخففة و أالخفقتين حيث يستصحب عدم أالناقضية فيهما كما فرغنا عن عدم تعقّل إنحلال العلم أاجمالى بعد تشكيله و كون أالموارد ألتى تؤمّم فيها أالانحلال من قبيل عدم تشكيل العلم بالتكليف فيها من أوّل الأمر بل لمحذور أالتعارض و أالاثبات لأنّ كل واحد من ألساتر و ألعارى إن قلنا بكونه عنواناً عرفياً لم يتصرّف ألسارِع فيه فلا شكّ لنا فى شيع من أالموارد بل إمّا نقول بصدق عنوان ألعارى فى أالفرض كما إدّعاه صاحب مصباح أالفقيه (قدّه) فيجب عليه الصّلوة قائماً ايماءً بلا إشكال أو نقول بعدم صدقه كما قويناه فيجب عليه الصّلوة تامّة الرُّكُوعِ و السُّجُودِ فتحقّق أالشكّ و تشكيل العلم أاجمالى إنّما هو على ألقول بتصرّف ألسارِع فى كلا أالعنوانين ضرورة أنّ تصرّفه فى أحدهما مستلزم ثبوتاً للتصرّف فى الآخر إذ عدم إعتبار ألساتر بالطّين

ساتراً في الصلوة شرعاً كاشف عن إعتبار خصوصية في العارى شرعاً لا ترتفع بالتطيشن و عليه فاستصحاب عدم ساترية الظن معارض باستصحاب عدم كون المتطيشن عارياً واحراز عدم أحد العنوانين لا يثبت وجود العنوان الآخر أي العارى فيبقى العلم الأجمالي بحاله مقتضياً للاحتياط المتقدم (ومع عدم ما يستربه المصلى) ما يلزم عليه ستره مما تقدم (يصلى عرياناً) بخلاف في ذلك نصاً و فتوى بل ولا كلام من أحد و إنما الكلام في مقامين الأول أنه هل يصلى قائماً مطلقاً كما عن ابن إدريس أو جالساً كذلك كما عن السيد (ره) أو (قائماً إن كان يأمن أن يراه) أو لا ينظر إليه (أحد وإن لم يكن) كذلك (صلى جالساً) كما نسب إلى المشهور بل عن التذكرة نسبه إلى علمائنا و عن الغنية الأجماع عليه الثاني أنه في صورة الصلوة قائماً أي الأيمن عن المطلع أو عدم وجوده هل يتم الركوع والسجود أو يؤمى لهما، ولنمهد للبحث في المقامين مقدمة هي أنه هل يستفاد من الأدلة لحاظ الستر الواجب النفس في صلوة العارى ملاكاً لاسقاط أجزاء الصلوة بنحو العلية بان يدور سقوط الأجزاء و عدمه مدار وجوب الستر تكليفاً و عدمه أو الحكيمية بان يكون أحد مناطات السقوط و لو بالمرتبة و هل يكون لحاظ قاعدة الميسور في صلوة العارى على نحو العلية بان يدور السقوط وجوداً و عدماً مدار المعسور و الميسور عرفاً أم بنحو الحكيمية بان يكون لحاظ الميسور في صلوة العارى على نحو رآه الشارع و بعبارة أخرى هل المستفاد من الأدلة أن المدار في سقوط الأجزاء على وجود الناظر أم لا ثم هل المدار في السقوط على المعسور أم لا فنقول و من الله الاستعانة إن المستفاد من الأدلة عدم لحاظ الستر الواجب النفس على لسقوط أجزاء الصلوة في العارى لأن الظاهر من قوله (ع) في صحيح علي بن جعفر الآتي أو ما و هو قائم كون القيام ظرفاً للإيما لا قيداً له قضاء لكون جملة و هو قائم حالاً للفاعل في جملة أو مأمراً فالمعنى أن المصلى يؤمى للركوع والسجود قائماً لا أن الأيما مخصوص بحال القيام كما تقول جائئ زيد و هو ضاحك إذ لا يستفاد منه عرفاً تقييد موضوع المجيء بالضحك بل

إتصافه بهذا الوصف حال صدور مبدء المجيء منه فكذا فى المقام لا يستفاد من جملة
أوما و هو قائم تقيّد موضوع الأيماء بالقيام بل كونه وصفاً لمن يصدر منه مبدء الأيماء و هذا
من ضروريات المحاوره ثم القيام بشهادة الأخبار المفضلة الآتية مخصوص بحال الأامن
عن المطلع أو عدم وجوده فعلاً فمع وجوده أو عدم الأامن عنه لا يجوز القيام لاستلزامه كشف
العورة فجعل وظيفة العارى الأيماء مع عدم وجود الناظر المحترم فعلاً يكشف عن عدم
لحاظ الستر الواجب لنفسى فى ملاك سقوط أجزاء الصلوة أى الركوع و السجود ضرورة أن
قضية ذلك الستر سالبة بانتفاء الموضوع عند عدم الناظر فلو كان لحاظه علة للسقوط
لوجب الأمر باتمام الركوع و السجود فى الفرض فالأمر بالايماء دونه دليل على عدم عليّته
لذلك ثبوتاً بل كون لحاظ الستر الصلوتى دخيلاً فى ملاك سقوط الأجزاء و لو بالمرتبة و
بنحو الحكيمية حيث إنتقل الركوع و السجود إلى الأيماء رعاية لكشف الذّبر حالهما المستور
بالإيتين نوعاً حال الأيماء لكن لم ينتقل القيام الذى هو أحد أجزاء الصلوة إلى القعود
رعاية لكشف القبل حال القيام و لأمر بوضع اليد عليه نعم حيث أمر بالجلوس و وضع اليد
على القبل لدى وجود الناظر المحترم كما فى صحيح زرارة الآتى المحمول على تلك
الصورة بمقتضى الأخبار المفضلة فيعلم لحاظ الستر الواجب لنفسى فى ملاك السقوط
بنحو الحكيمية كما أنّ المستفاد من الأدلة عدم لحاظ قاعدة الميسور علة للسقوط ضرورة
تعيين الوظيفة بالنسبة إلى مهيتين متباينتين فى شئ واحد فى الصّحيحين المشار
إليهما لقوله (ع) فى أحدهما أوما و هو قائم و فى الآخر فيؤمنان ايماً إلى قوله تكون
صلوتهما ايماً برؤسهما إذ مقتضى إطلاقهما الأيماء أو الأيماء بالرأس لكل واحد من
الركوع و السجود بنحو فاردٍ مع أنّ كيفة الركوع مباينة مع كيفة السجود حيث يعتبر فى
الأول الهوى بمقدار يصل باطن الكفّين إلى حدّ الركبتين و فى الثانى الهوى بمقدار
يتمكّن من وضع المواضع السبعة على الأرض مع وضعها عليها و من المعلوم إختلاف
ميسورهما عرفاً فجعل الأيماء لهما معاً بنحو فاردٍ دليل على عدم عليّة الميسور للسقوط

وأما خبر أبي البختري الآتي المشتمل على جعل السجود أخفض من الركوع فعلى فرض الأخذ به لا يدل على المطلوب ضرورة عدم كون الأخفض عبارة عن المرتبة الأولى من ميسور الركوع والسجود بل ميسورهما عرفاً هو الانحناء باقل من الحدّ المعبر شرعاً فيهما كما إذا ابتلى المكلف بوجع الظهر مثلاً فلم يتمكن من الركوع والسجود تاماً فإن الميسور في حقّه عرفاً هو المرتبة الميسورة من الانحناء دون الأيماء وبالجملة فالأيماء وإن كان من المراتب الترتيبية للركوع والسجود ولو بكشف الشارع كما يدل عليه الأخبار الواردة في صلاة المريض لكنه عبارة عن المرتبة الأخيرة منهما لا المرتبة الميسورة بعد تعدد الفرد الأكمل فلو كان للميسور دخل في ملاك السقوط بنحو العلية لزم الانتقال إلى مرتبة من الانحناء الركوعي والسجودي التي لا توجب إنكشاف الذّبر كوضع الأيدي ورؤس الركبتين على الأرض للسجود ونظيره للركوع فتعيين خصوص الأيماء بالرأس لهما ولو مع اختلاف مرتبة الأيماء وكونه للسجود أخفض من الركوع دليل على عدم علية المعسور محضاً للسقوط نعم حيث جعل الأيماء الذي هو إحدى مراتبهما وليس مبانياً معهما بشهادة أخبار صلاة المريض فللميسور دخل في ذلك بنحو الحكمة والمرتبة وليس ذلك من قبيل جعل البديل والحاصل إننا لا ننكر تعدد مراتب الركوع والسجود بحسب الأدلة كما لا ننكر كون الأيماء من مراتبهما ولذا نقول بكونه من قبيل جعل البديل بل نقول حيث لم يجعل المرتبة الميسورة منهما مع التحفظ على عدم إنكشاف الذّبر فذلك يكشف عن عدم تطبيق قاعدة الميسور في ناحية صلاة العاري حتى يدور سقوط أجزائها مدار نحو إقتضاء القاعدة وحيث جعل المرتبة الأخيرة من ميسورهما فذلك يكشف عن دخل القاعدة في ذلك بنحو الحكمة وكون إختيار المرتبة الأخيرة بملاك التسهيل فالمستفاد من مجموع الأدلة لحاظ مناطات عديدة كالستر الواجب للنفسى والستر الصلوتي والميسور والتسهيل كل بنحو الحكمة في باب صلاة العاري فطبعاً تكون لها كيفية خاصة تعبدية غير منوطة بقاعدة مخصوصة فلا يمكن كشف ملاكها الثبوتية من ناحية تطبيق شيء من

القواعد العامة بل نحن والمستفاد من نفس ظواهر الأخبار بحسب الجمع الدلالي بين مجموعها و بعد ما ثبتت هذه المقدمة نقول أما المقام الأول فالأخبار (١) بالنسبة إليه على طوائف ثلاث، الأولى ما يدل على القيام مطلقاً كصحيح علي بن جعفر عن أخيه موسى (ع) قال سئلته عن الرجل قطع عليه أو غرق متاعه فبقي عرياناً و حضرت الصلوة كيف يصلّي قال إن أصاب حشيشاً يستر به عورته أتمّ صلوته بالركوع والسجود وإن لم يصب شيئاً يستره عورته أوماً و هو قائم الثانية ما يدل على الجلوس مطلقاً كصحيح زرارة على الصحيح قال قلت لابي جعفر (ع) رجل خرج من سفينة عرياناً أو سلب ثيابه و لم يجد شيئاً يصلّي فيه فقال يصلّي ايماً و إن كانت امرأة جعلت يدها على فرجها و إن كان رجلاً وضع يده على سوائمه ثم جلسان فيؤمّان ايماً ولا يسجدان ولا يركعان فيبدي و ما خلفهما تكون صلوتها ايماً برؤسهما قال و إن كانا في ماء أو بحر لجّى لم يسجدا عليه و موضوع عنهما التوجّه فيه يؤمّان في ذلك ايماً رفعهما توجّه و وضعهما إذ كل واحد من الصّاحبين مطلق من جهة وجود الناظر المحترم و عدمه و معهما لاجابة إلى التمسك لشيء من الطائفتين بموثق سماع (٢) المختلف منته من جهة قائماً أو قاعداً بحسب نقل التهذيب و الكافي حتى يناقش فيه باضطراب المتن إذ لو كان قاعداً حسب نقل الكافي دخل في الطائفة الثانية و لو كان قائماً حسب نقل التهذيب دخل في الطائفة الأولى و على أيّ تقدير لا يضرنا في شيء فلا بد من علاج تعارض الطائفتين من جهة القيام و القعود بالطائفة الثالثة المفصلة و هي ما رواه في التهذيب عن ابن أبي عمير عن عبد الله بن مسكان عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله (ع) في الرجل يخرج عرياناً فتدركه الصلوة قال يصلّي عرياناً قائماً إن لم يره أحد فان رآه أحد صلّي

(١) الوسائل ، الباب ٥٠ ، من لباس المصلّي .

(٢) الوسائل ، الباب ٤٦ ، من النجاسات ، حديث ١ و ٣ .

جالساً ورواه الصدوق (ره) في ألفقيه مرسلًا والبرقي في المحاسن عن أبيه عن
 ابن أبي عمير عن محمد بن أبي حمزة عن عبد الله بن مسكان عن أبي جعفر (ع) في رجل
 عريان ليس معه ثوبٌ قال إذا كان حيث لا يراه أحد فليصل قائماً أما السند فربما يشكل
 فيه باحد وجهين على سبيل منع الخلوِّ لِمَا أُرسل بناءً على نقل التّهذيب أو عدم
 مساعدة الطبقة مع نقل ابن مسكان عن الباقر (ع) بلا واسطة بناءً على نقل البرقي حيث
 أنَّ ابن مسكان يروى عن الصادق (ع) غالباً بالواسطة فكيف يمكن روايته عن الباقر (ع)
 بلا واسطة ويمكن الجواب عن الأول باحد وجهين كل منهما كاف للوثوق بالصُّدور
 أحدهما كون المرسل هو ابن مسكان من أصحاب الأجماع الذين أحرزنا من حالهم
 الدقّة في نقل الرواية والالتزام عملاً بعدم النقل عن غير الثقة فنقلهم الرواية عن شخص
 في حكم توثيقهم له ولا يقلّ العمل عن القول في الأمازيّة ثانيهما لإستناد مشهور القديس
 إلى الرواية مؤيداً بما رواه القطب الراوندي وأرسله الصدوق (قدّهما) بمضمونها و
 عن الثاني بأن المراد من عدم مساعدة الطبقة إن كان عدم إمكان نقله عن الباقر (ع)
 مع كونه من أصحاب الصادق (ع) ففيه أنه لا منافاة بين كونه من أصحاب الصادق (ع) و
 دركه الباقر (ع) ونقل الرواية عنه وإن كان عدم الاعتقاد بالنقل عن غير الصادق (ع)
 ففيه أنّ ذلك غير مضرّ نعم يبقى إشكال آخر بناءً على إتحاد المتن كما لعله الظاهر
 من إتحاد الراوى والمضمون وهو أنه كيف يتصور نقل متن واحد تارة بلا واسطة عن
 الباقر (ع) وأخرى معها عن الصادق (ع) فذلك يكشف عن خلل إجمالاً في أحد
 النقلين وهذا العلم الأجمالى بالخلل موهنٌ للسند لكن يمكن التّفصّي عنه بترجيح نقل
 التّهذيب من جهة توافقه مع الخارج من قلة نقل ما بن مسكان عن الصادق (ع) بلا
 واسطة وكون نقل رواياته عنه (ع) غالباً بواسطة بعض معاصريه فالانصاف أنّه لا وقع
 للإشكال السندي في الرواية المفصلة وأما الدلالة فالظاهر من جملة لم يره وراه كما في
 نقل التّهذيب الذي رجّحناه دوران القيام والجلوس مدار عدم وجود الرائي فعلاً و

وجوده لامدار الامن عن المطلاع وعدمه ألذى يعمّ وجود الرأى أو خوف وجوده لأن الظاهر من السروية هو النظر الفعلى دون الشانى فحمله على الشانى أى الكون فى معرض الرؤية بخوف وصول الناظر كما هو الظاهر من تعبير الاصحاب بالامن عن المطلاع وعدمه تأويل فى الظاهر وتقييد لاطلاق الدليل بغير دليل إلا أن يقال بقربنية كلمة حيث فى نقل المحاسن على إرادة الشانىة من جملة لم يره و رآه فى نقل التهذيب لكن يمكن منع ظهور الكلمة فى نفسها فى الشانىة فضلاً عن القربنية على المراد من نقل التهذيب إذ ألحيت ظاهر فى الفعلىة لا الشانىة والحاصل أن كل واحد من لم يره و حيث لا يراه يصدق مع عدم وجود الناظر فعلاً ولو كان فى معرض وجوده شأنًا فيكون مفاد الرواية دوران لزوم القيام وأجلوس مدار وجود الناظر خارجًا وعدمه فلو لم يكن هناك ناظر فى أول الصلوة يجب القيام فلو وجد فى الأثناء وجب أجلوس من حينه وكذا العكس فهذه الرواية حاكمة على إطلاق كل واحد من الصّحيحين وشاهدة للجمع بينهما بالتفصيل بين وجود الناظر وعدمه فتلخص أن الحق فى المقام الأول هو التفصيل المنسوب إلى المشهور لكن بين وجود الناظر وعدمه كما عليه جماعة لا بين الامن عن المطلاع وعدمه كما هو ظاهر المشهور وأما المقام الثانى أعنى كيفية صلوة العارى ففيه خلافان كبروى (و) هو أن العارى (فى الحالين) أى حالة القيام وأجلوس (يؤمى عن الرّكوع والسّجود) كما عليه المشهور أو يختص الأيما بحالة أجلوس وأما مع القيام فيتم الرّكوع والسّجود كما ذهب إليه صاحب الجواهر (قدّه) وتبعه عليه بعض من تأخّر عنه وصغروى وهو أنه على المشهور من الأيما فى الحالين ما كيفية الأيما وهل يجلس للسّجود والتشهد لدى الامن عن الناظر أو يكفى الأيما حال القيام وهل يهوى للرّكوع أو السّجود بمقدار لا يبد وما خلفه أو يجعل السّجود أخفض من الرّكوع أم لا وهل يجوز الجماعة للعرأة كما هو المشهور أم لأبل يتفرّقون فى المجالس ويصلون كذلك فرادى كما احتاط به السيد المجدد الشيرازى (قدّه) وعلى تقدير الجواز فما كيفية

صلواتهم أمّا الكلام فى الخلاف الكبروى فهو أنّ إطلاق قوله (ع) فى صحيح على بن جعفر أوماً و هو قائم مقيّد بقريئة مصحّح ابن مسكان بصورة عدم وجود الناظر و يبقى إطلاقه لجبهات أخرى بحاله منها إطلاق الأيماء للرُكوع والسُّجود معاً ضرورة أنّ ما لا بدّ فيه من الانحناء أمران أحدهما الرُكوع والثانى السُّجود وإطلاق الأيماء شامل لهما لفهم العرف أنّ الأيماء جعل فى مورد تكون الوظيفة إنحنائية نعم لا يختص الأيماء بالقيام لما عرفت من أنّ القيام ظرف للايماء بمعنى أنّ رتبة جعل الأيماء رتبة جعل القيام لأنّ القيام قيّد لجعل الأيماء بان يكون جعله مخصوصاً بحال القيام و المفروض عدم تقييد الأيماء بخصوص واحد من الرُكوع والسُّجود فيعتمها ومنها إطلاقه من جهة وضع اليد على القبل و ستره بها حال القيام و مقتضى ذلك عدم لزوم ستر القبل باليد لدى عدم وجود الناظر و أمّا الأمر بوضعها عليه فى صحيح زرارة فهو لا يصلح لتقييد إطلاق صحيح على بن جعفر لاختصاص مورد ذلك الصّحيح بوجود الناظر المفروض جعل الجلوس فى حقّه فيبقى لإطلاق صحيح على بن جعفر من جهة وضع اليد بحاله فمقتضى إطلاق هذا الصّحيح بعد تقييده بصحيح ابن مسكان أنّ وظيفة العارى عند عدم الناظر الصلوة قائماً و الأيماء للرُكوع والسُّجود معاً بل لزوم ستر قبله بيده كما أنّ مقتضى إطلاق صحيح زرارة بعد تقييده بوجود الناظر أنّ وظيفته الصلوة جالساً مع ستر القبل باليد و الأيماء للرُكوع والسُّجود معاً فالتفكيك فى عالم ستر العورة لدى عدم الناظر بين القبل والدُّبر فى صحيح على بن جعفر بالامر بالايماء للرُكوع والسُّجود الموجب لستر الدُّبر بالليتين وعدم الأمر بستر القبل بوضع اليد عليه يدلّ على أنّ الشارع قد لاحظ الستر الصلوتى فى صلوة العارى بالنسبة الى الدُّبر و يشهد لذلك تعليل عدم الرُكوع والسُّجود فى صحيح زرارة بيداً و ما خلفهما فإنّ موردّه وإن إختص بصورة وجود الناظر ولا يشمل صورة عدمه لكنّ التعليل يعتم الصورتين ضرورة ظهور التعليل عرفاً فى كل مورد فى الكبروية وعدم إختصاصه بمورد الحكم المعلل و توهم عدم ظهور هذا التعليل فى العلوية للحكم

بل هو ظاهر في العلية للتشريع قد عرفت فسادَه في مبحث ما لا يؤكل مفصلاً فاطلاق قوله (ع) فيبدو ما خلفهما يشمل صورتى وجود الناظر وعدمه ويكشف عن لحاظ الستر الصلوتى العارى بالنسبة إلى الدبر بل التفكيك المزبور من جهة تخصيص الحصاة الملحوظة من الستر الصلوتى بمرتبته الميسورة بحسب الطبع للعارى بلا إحتياج إلى أعمال مؤنة زائدة ولو بمثل وضع اليد أعنى ستر الدبر لأحصل بالليتين يدل على لحاظ السهولة على ألعارى فى صلوته كما أنّ إسقاط ألقيام الذى هو من الركنيات ولو بالحصاة والأمر بهدمه لذى وجود الناظر فى صحيح زارة بالأمر بالجلوس المحمول بقربنة صحيح ابن مسكان على صورة وجود الناظر و إيجاب ستر ألقبل بالأمر بوضع اليد عليه يدل على لحاظ ألاستتار من الناظر المحترم فى صلوة ألعارى بالنسبة و يتحصّل من ذلك إعتبار كفيّة خاصة بملاكات عديدة شرعاً فى صلوة ألعارى و فى قبال ما ذكرنا من جهة ألعارضة مع إستفادة الكفيّة ألعزبورة من أالصّاح أالمتقدمة خبران إستدلّ بهما صاحب أالجواهر (قدّه) لمختاره من ثبوت أالرّكوع وأالسّجود حال عدم الناظر بعد التمسك له بالأصل يعنى إستصحاب إشتراطهما فى الصلوة، أوّل مرسل أيوب بن نوح عن أبي عبد الله (ع) قال ألعارى الذى ليس له ثوب إذا وجد حفيرة دخلها و يسجد فيها و يركع إذ أالفرق بين صاحب أالحفيرة و غيره بتعيين وظيفة أوّل فى دخول أالحفيرة و إلتتمام أالرّكوع وأالسّجود بعد معلوميّة إعتبار أاللتصاق فى أالستر الصلوتى بالأجماع و لذا لا يكفى دخول أالحفيرة لو أجد أالحشيش دليل على عدم لحاظ أالشارع أالستر لصلوة ألعارى و إلاً أمر بالأياء للرّكوع وأالسّجود فى أالحفيرة كما فى غيرها بل لاحظ ألاستتار عن الناظر بالأمر بدخول أالحفيرة وإسقاط أالستر الصلوتى بالأمر بتمام أالرّكوع وأالسّجود فمفاد أالرّواية و ران إسقاط أالرّكوع وأالسّجود وعد ممدار وجود الناظر و عدمه أالثانى موثق لإسحق بن عمّار (١) قال

(١) ألسائل ، أالباب ٥١ ، من لباس أالمصلى ، حديث ٢ . (١) فى صلوة

قلت لا يبعد الله (ع) قوم قطع عليهم الطريق وأخذت ثيابهم فبقوا عرانا و حضرت الصلوة كيف يصنعون فقال يتقدّمهم امامهم فيجلس و يجلسون خلفه فيؤمى ايماءً بالركوع و السجود و هم يركعون و يسجدون على وجوههم إذ التفصيل بين حكمى الامام و المأمومين بتعيين وظيفه الأول فى الأيماء للركوع و السجود و الثانى فى إتمام الركوع و السجود بعد معلومية إلتزام العرأة المأمومين ولو بمعونة الأجماع بكونهم فى صف واحد كى لا يبدو ما خلفهم لمن فى الصف التالى و بذلك الأجماع بقيد إطلاق الأخير الشامل لازيد من صف دليل على رعاية الستر عن الناظر فى حقهم بجلوس الامام و ايمائه للركوع و السجود تحفظاً على إستتار عورته عن المأمومين و جلوس المأمومين تحفظاً على إستتار عورة كل منهم عن الآخر بذلك حيث يرى كل قبل الآخر حال القيام دون الجلوس و أما الدبر فحيث ليس ورائهم من ينظر إليه حسب الفرض من كونهم فى الصف الواحد للاجماع المتقدم بل و مناسبة المقام فقد أمروا باتمام الركوع و السجود فيظهر من مجموع الرواياته بعد إلغاء خصوصية الجماعة إسقاط الستر الصلوتى و إتمام الركوع و السجود عند عدم الناظر و إسقاط الركوع و السجود و لحاظ الاستتار عن الناظر عند وجوده فيتحد مفاد الخبرين من هذه الجهة و مقتضى إطلاق الأيماء فى صحيح على بن جعفر المخصوص بحال الأمان عن الناظر بقريئة صحيح ابن مسكان و إن كان إسقاط الركوع و السجود لى الأمان من الناظر فيعارض مع مفاد الخبرين إلا أن الصحيح حيث لم يعمل باطلاقه الشامل لعدم وجود الناظر من جهة الأمان عن الناظر و عدمه بل حمل على مورد الأمان منه و لم يقع فيه تصريح بالايماء للسجود لا يكون صالحاً لمعارضة ما ذكر هذا مضافاً إلى ما قد يؤيد به كلامه من إمكان تقييد إطلاق الصحيح بصورة الأمان من بدو الخلف للناظر بقريئة موثق إسحق و يقال بانّه فى هذه الصورة يأتى بالركوع و السجود فالامر بالايماء فى الصحيح محمول على مورد عدم الأمان عن الناظر قبلاً و دبراً فتحصل أن المستفاد من مجموع الأدلة ثبوت الركوع و السجود لى الأمان عن الناظر مطلقاً سواء

للمنفرد والمؤتم هذا خلاصة ما يستفاد من مجموع كلمات صاحب الجواهر (قده) فى
 المقام لكنه غير وجيه ضرورة عدم صلاحية شيع من المذكورات للمعارضة مع أدلة المتقدمة
 أما الأصل فواضح ضرورة كونه فى طول الدليل فبعد كون صحيح على بن جعفر بقرينة
 صحيح ابن مسكان كالنص فى سقوط الركوع والسجود وثبوت الأيماء للعارى فى صورة
 عدم الناظر كيف يمكن إستصحاب ثبوتها له وأما مرسل ابن نوح فليس بحجة لضعفه
 بالارسال وعدم جابر له لعدم إستناد مشهور القدماء إليه وأما الأجواب عنه بكونه مقيداً
 لا إطلاق صحيح ابن جعفر الشامل للمتمكن من الحفيرة وغيره فيكشف ذلك عن جعل
 الشارع دخول الحفيرة للمتمكن منها بمنزلة أستر الصلوتى ولو مع عدم الناظر بخلاف
 إطلاق صحيح زرارة الشامل للمتمكن من الحفيرة لأن تقييده بصورة عدم التمكّن من
 الحفيرة بقرينة المرسل دورى ضرورة تقييد مورده بالجلوس فلو أريد تحكيم المرسل عليه
 لا بد من جعله مقيداً لا إطلاق المرسل من جهة الجلوس ثم جعل المرسل مقيداً لا إطلاقه
 من جهة التمكّن من الحفيرة وهذا يشبه الدور كما عن بعض الأساطين فمدفوع بان
 النسبة بين المرسل وكل واحد من الصحيحين عموم من وجه ضرورة كون المرسل أخص
 منهما من جهة إختصاص مورده بالتمكّن من الحفيرة وأعم منهما من جهة إطلاقه من حيث
 وجود الناظر وعدمه وكون كل من الصحيحين أخص من المرسل من جهة إختصاص مورد
 أحدهما بوجود الناظر والآخر بعدمه بقرينة صحيح ابن مسكان وأعم منه من جهته
 الإطلاق من حيث التمكّن عن الحفيرة وعدمه فلا بد إما من تساقط الصحيحين والمرسل
 فى مادة الاجتماع والرجوع إلى عموم الفوق الذى هو أدلة الركوع والسجود أو تحكيم
 المرسل على الصحيحين من جهة كون لسانه لسان بيان الموضوع أى أستر الذى يترتب
 عليه ثبوت الأجزاء كالركوع والسجود والقيام أو سقوطها بالأيماء والجلوس بمعنى كشفه
 عن توسعة الأستر من جهة دخول الحفيرة للمتمكّن منه لكن لما كان حيث الموضوع أى
 الأستر غير معين فيه وأن التوسعة هل هى من حيث الأستر الصلوتى أو من حيث الأستر

عن الناظر فمقتضى إطلاقه التوسعة من كلا الحيتين و تكون له الحكومة القهرية على كلاً للصحيحين حيث يكشف عن توسعة الستر الصلوتي شرعاً للمتمكن من دخول الحفيرة مطلقاً سواءً مع وجود الناظر وعدمه فان قلنا بمقالة صاحب الجواهر (قدّه) من إعتبار الالتصاق في الستر الصلوتي بالاجماع يكون ذلك قرينة على كون التوسعة من جهته خصوص الستر عن الناظر و يكون المرسل معارضاً مع صحيح علي بن جعفر وإن قلنا بعدم إعتبار الالتصاق فيه بمقتضى نفس إطلاق هذا المرسل يكون حاكماً على الصحيحين و على أيّ تقدير لا معنى لتقييد أحد الصحيحين دون الآخر بالمرسل فالعمدة في الجواب عن المرسل ما ذكرناه من ضعف السند وإلا فلو صحّ سنده لم يكن مجالاً للمناقشة في دلالاته و أمّا موثق إسحاق بن عمار فلان موردّه مخصوص بالجماعة فعلى فرض الاختصاص بكون المأمومين في الصف الواحد المستلزم لعدم الناظر خلفهم يمكن نبوتاً أن يكون الحكم بنبوت الركوع والسجود في حقهم مخصوصاً بالمورد لملاك يخصّه بان تكون هيئة اجتماع العراة والوقوف في الصف الواحد للجماعة دخيلة ثبوتاً في ملك سقوط الستر الصلوتي و ثبوت الركوع والسجود فبعد إمكان ذلك ثبوتاً و توافق ظاهر الدليل معه إثباتاً يكون التّعدي إلى المنفرد من القياس الباطل و المفروض إختصاص مورد صحيح علي بن جعفر بقرينة صحيح ابن مسكان بصورة عدم الناظر و دلالاته على أنّ رتبة جعل القيام أعنى عدم الناظر رتبة جعل الأيما التي هي رتبة سقوط الركوع والسجود فيقيّد ذلك الإطلاق بالنسبة إلى المؤتمّ بقرينة موثق إسحاق بن عمار و يبغى بالنسبة إلى المنفرد بحاله سلباً عن المعارض و حيث أنّ التفكيك بين الأمان من الناظر إلى العورة من جهة الدبر و القبل نادر بحسب الخارج جدّاً فحمل لإطلاق الصحيح على عدم الناظر من جهة خصوص الدبر دون القبل حمل للمطلق على الفرد النادر المستهجن فلا يعقل تقييد الصحيح بالموثق من هذه الجهة بل الظاهر من صدر الصحيح و ذيله أنّ الموضوع للحكم العورة بما هي شاملة للقبل و الدبر نعم الخدشة في سند الموثق

من جهة عبد الله بن جبلة وإسحق بن عمار لكون الأول واقفياً والثانى فطحياً غير وجهية بعد كونهما ثقتين وكفاية ذلك فى الوثوق بالصدور الذى عليه المدار فى حجية الاخبار كما أن الخبر مروى فى التهذيب عن سعد باسناد الشيخ إليه فلا ضعف فيه من هذه الجهة وأما رواية الزيات عن ابن جبلة فلا مانع منه ظاهراً كما أن حمل الموثق على الأيما بقرينة قوله على وجوههم خلاف الظاهر فالحق مع المشهور من التفصيل بين المنفرد والمؤتم إلا أن الاحتياط حسن فى كل حال وطريقه واضح، وأما الكلام فى الخلاف الصغرى فهو أن الأيما لا بد وأن تكون بالرأس كما عليه المشهور ومع التعذر فبالعينين ومع التعذر تسقط ولا تصل التوبة إلى الحاجبين أما كونها بالرأس لدى التمكن فلأنه مقتضى الجمع بين صحيحى على بن جعفر وزرارة بحمل المطلق فى الأول وهو قوله (ع) أوماً وهو قائم على المقيد فى الثانى وهو قوله (ع) تكون صلوتها ايماً برؤسهما فالمتحصّل منهما كون الأيما بالية الرأس والمتيقن من ذلك صورة التمكن منه وأما كونها بالعينين لدى تعذر الأيما بالرأس فيمكن إثباته بطرق ثلاثة الأول اختصاص دليل التقييد بصورة التمكن من القيد وبقاء دليل الاطلاق بالنسبة إلى مورد تعذر القيد بحاله مقتضياً لوجوب الأتيان بالمطلق فاذا دل دليل على وجوب طبيعة كالصلوة بمقتضى قوله تعالى أقيموا الصلوة وما بضمونه من الاخبار ودل دليل آخر على تقييد تلك الطبيعة بقيد كالوقت بمقتضى قوله تعالى أقم الصلوة لدوك الشمس إلى غسق الليل وما بضمونه أوورد فى تفسيره من الاخبار وأتفق تعذر القيد فى مورد كاهالى القطبين الذين لا يحتجب عنهم الشمس حتى يكون لهم طلوع وغروب ودوك يكون دليل التقييد بالوقت بالنسبة إليه سالية بانتفاء الموضوع فيسقط ويبقى دليل المطلق فى حقه سليماً مقتضياً لوجوب أصل الطبيعة فى المقام يكون دليل تقييد الأيما بالية الرأس سالية بانتفاء الموضوع فى حق غير المتمكن من الأيما بالرأس لصداع ونحوه فيسقط ويبقى دليل المطلق أعنى صحيح على بن جعفر بحاله مقتضياً لوجوب أصل الأيما المتحقق عرفاً بالية

العينين لكن حيث يمكن أخذ شدة في هذا التقريب بأن أدلة الوضعيات لما كانت ناظرة إلى الوضع كانت بلسان الأخبار نظير لا إيماء إلا بالرأس أو الأناشء نظير أو ماء برأسك فهي منسلخة عن جهة التكليف حتى تختص بمورد التمكن من القيد فالعاجز عن الشرط أو الجزء عاجز عن إمتثال أصل الطبيعة وطبعاً يسقط عنه وجوب الأتيان بها فلا بد من تنعيم ذلك بتعدد مراتب المطلوبية في الأجزاء والشرائط الذي إستفدناه من تطبيق أدلة الأضرار على موارد تعددها من قبل الأئمة (ع) في الأخبار الواردة في باب العجز عن القيام بضميمة ذلك يتم تعيين المرتبة الأخرى من الأيماء عند تعذر المرتبة الكاملة؛ الثاني قاعدة الميسور فإنها قاعدة عقلائية تمتدولة بين العرف في أمورهـ المعاشية مضاة لدى الشارع في الشرعيات بشهادة فحواي الأخبار الواردة في الأبواب المتفرقة من الفقه غاية الأمر بأن تقدير موضوعات الأحكام لما كان بيد الشارع فتطبيق تلك القاعدة على كل مورد لا بد وأن يكون من قبله بأن يكون هناك ما يصلح بياناً لكون المرتبة الفلانية من المراتب الميسورة للموضوع لدى الشارع ففى المقام حيث أمر بالإيماء فى حق العارى نستكشف كونه من المراتب الميسورة للركوع والسجود شرعاً وحيث أمر بالإيماء بالعينين لهما غمضاً وفتحاً فى أخبار صلوة المريض (١) نستكشف كونه من المراتب الميسورة للإيماء لدى الشارع فبعد أخذ الموضوع أعنى كون الأيماء بالعينين ميسوراً لإيماء بالرأس من أخبار صلوة المريض نأخذ الحكم أعنى وجوب ذلك على العارى لدى تعذر الأيماء بالرأس من تطبيق القاعدة بخلاف الأيماء بالحاجبين مثلاً لدى تعذر الأيماء بالعينين فحيث لا دليل على كونه ميسوراً لإيماء بالرأس شرعاً لا يمكن تطبيق القاعدة عليه فى شئ من المقامين وإن كان ذلك ميسوراً لتلك الطبيعة بنظر العرف الثالث نفس الأخبار الواردة فى صلوة المريض بتقريب أن العرف بمعونة المناسبات المغروسة فى

(١) ألوسائل ، أبواب ١ ، من القيام ، حديث ١٣ .

ذنه من كون ملاك تعليم المريض الأيماء بالترأس ثم بالعينين عجزه عن الركوع والسجود لا كونه مريضاً، يفهم من تلك الأخبار أنها مسوقة لبيان الحقيقة التنزيلية للركوع والسجود لدى العجز عنهما وهو معنى تنقيح المناط القطعي والمفروض عجز العارء عن الركوع والسجود ولو شرعاً بلحاظ المكثف المولوى وعن الأيماء بالترأس خارجاً فيشمسه كبرى كون الأيماء بالعينين حقيقة تنزيلية لهما لدى العجز فتوهم كون التعدى عن المريض إلى العارء قياساً فاسداً وهذا بخلاف جعل بعض الخصوصيات فى حق المريض مما لم يجعل فى حق العارء نظير رفع ما يصح السجود لوضع الجبهة عليه فحيث لا يمكن مثل هذا التنقيح فى مورد ه يكون التعدى عنه إلى العارء من القياس الباطل فلا تنافى بين الأمرين كما لا يخفى لكن الأحسن هو الطريق الأول وأما الجلوس للسجدة فى حق القائم فعن السيد عميد الدين (قده) أنه يجلس لأنه أقرب إلى هيئة السجود ولمثل قوله إذا أمرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم ولا استصحاب وجوب الجلوس للسجود هكذا فى المستند، وعليه تكون له أدلة ثلثة على مدعاه وإن كان الأحسن إرجاع الأولين إلى وجه واحد حيث أن كونه أقرب إلى هيئة السجود بيان لمصدر ائتمته للميسور عرفاً وقوله إذا أمرتكم بالخ تمسك بالدليل التبعيدى لكبرى الميسور فهو بمنزلة أن يقول لمثل قوله إذا أمرتكم بالخ وأما الاستصحاب فتارة تنجيزى كما لو فرض كونه مستوراً أول الوقت ثم صيرورته عارياً فحينئذ يستصحب وجوب الجلوس للسجود الثابت عليه أول الوقت حين كونه مستوراً وأخرى تعليقى كما لو فرض كونه عارياً من أول الوقت فحينئذ يستصحب وجوب الجلوس عليه لو كان مستوراً لكن فى الذكرى أنه كان شيخنا عميد الدين يقوى جلوسه لأنه أقرب إلى هيئة السجود فيدخل تحت فأتوا منه ما استطعتم إنتهى وعليه يكون له دليل واحد هو التمسك بالميسور دون الاستصحاب نعم تمسك به نفس الشهيد (ره) فى الذكرى وكيف كان فيتوجه على التمسك بالميسور ما عرفت من أن تطبيقه على المورد لا بد وأن يكون من قبل الشارع والمفروض أن الشارع قد جعل الأيماء للعارء فى رتبة

جعل القيام بقوله (ع) أو ماءً و هو قائم مطلقاً للاعمّ من الرُّكُوع والسُّجود دون الانحناء بحيث لا يبدو ما خلفه ولا الجلوس للسُّجود أو وضع الكفّين والرُّكبتين ورؤس إبهامى أصابع الرُّجلين والهوى بمقدار لا تبدو العورة مع كون هذه كلها مراتب ميسور الرُّكُوع والسُّجود عرفاً وكون الأيما هي المرتبة الأخيرة منهما وإنما إختار الشارع المرتبة الأخيرة للتسهيل على المكلفين فبعد جعل ميسور الرُّكُوع والسُّجود شرعاً عبارة عن الحالة الخضوعيّة الحاصلة من الأيما قياً بمقتضى أو ماءً و هو قائم دون الحاصلة من المراتب الأخر المذكورة فالتمسك بالميسور للزوم الانحناء بمقدار الميسور كما يظهر من بعض أو الجلوس للسُّجود كما يظهر من الشهيدين وإستحسنه في المدارك إجتهد في مقابيل بإطلاق النصّ الوارد في مقام بيان الميسور ومن هنا علم فساد الجواب عن هذا الوجه بأن الجلوس مقدّم للسُّجود ألوجب على المستور فمع عدم وجوب ذى المقدّمه في حقّ العارى لا معنى لوجوب مقدمته وذلك لما عرفت من أنّ أجزءاً إنّما هو الحالة الحاصلة من الانحناء الخاصّ الرُّكُوعى أو السُّجودى فمع تعذّر مرتبة من الانحناء تنتقل إلى الحاصلة من المرتبة الأخرى الميسورة كالجلوس والأيما مثلاً وتصير المقدّمه عليها هذا بنفسها عبارة عن ذى المقدّمه فالعمدة هو إكتفاء الشارع بالمرتبة الأخيرة تسهياً ويتوجّه على التمسك بالاستصحاب أنّ التنجيزيّ منه ليست له حالة سابقة ضرورة كون العارى لدى الشارع موضوعاً مستقلاً لأحكام خاصّة قبال المستور فبمجرد صيرورة المستور عارىً يتبدّل الموضوع ويكون الشكّ حينئذ في ناحية أصل الجعل وأنّ الجلوس لاجل السُّجود هل جعل في حقّ العارى كما جعل في حقّ المستور أم لا فكيف يمكن إستصحاب جعله في حقّ المستور بالنسبة إليه وأما التعلّيقى فهو وإن كان صحيحاً عندنا كبرويّاً لكنه يختصّ بموارد الشكّ في بقاء الحكم مستنداً إلى تبدّل بعض حالات الموضوع فلا يجرى في موارد الشكّ في بقاءه لاجل تبدّل الموضوع المانع عن جريان الاستصحاب التنجيزى

فيه كما فى أمثال المقام وربما يتوهم دلالة صحيح زرارة على لزوم الجلوس لاجل السجود لكنه فاسد ضرورة أن الجلوس فيه يعم الركوع والسجود ولذا حملناه بقرينه صحيح ابن مسكان على صورة وجود الناظر وأما الجلوس لاجل التشهد والتسليم فهو واجب بمقتضى إطلاق أدلتها ضرورة أن مفاد صحيح على بن جعفر إنما هو إبقاء القيام للعارى حال عدم الناظر لإسقاط الجلوس مطلقاً حتى يعم حال التشهد والسلام فيبقى إطلاق دليلهما بحاله مقتضياً للزومه حالهما غاية الأمر يقيد بما إذا لم يستلزم الجلوس بدو ما خلفه بمقتضى صحيحى على بن جعفر وزرارة وأما جعل السجود أخفض من الركوع فربما يقال بلزومه تمسكاً بخبر أبى ألبخترى (١) عن جعفر بن محمد عن أبيه (ع) إنَّه قال من غرقت ثيابه فلا ينبغى أن يصلى حتى يخاف ذهاب الوقت يبتغى ثياباً فان لم يجد صلى عرباناً جالساً يؤمى ليماء يجعل سجوده أخفض من ركوعه فان كانوا جماعة تباعدوا فى المجالس ثم صلوا كذلك فرادى بعد جبر ضعف سنده بعمل المشهور لكن الحق وفاقاً للمشهور عدم لزومه لضعف سند الخبر من جهة كون أبى ألبخترى كذاباً وعدم إحراز شهرة جابرة على طبقه إذ المدار فى الجبر كما مر مراراً إنما هو على إستناد مشهور القدماء إلى الرواية نظراً إلى وجود قرائن الصدور لديهم لقرب عهدهم بزمن المعصومين (ع) ومذاقهم فى حجية الرواية وإن لم تكن معلوماً لدينا لكن من المعلوم جزماً لدينا أن آخر حدِّ الحجية لديهم عبارة عن الوثوق بالصدور الذى هو أول حدِّ الحجية لدينا حيث نقطع بعدم أخذهم الرواية عن المهمل ومجهول الحال فضلاً عن الكذاب فاخذهم برواية بعد إحراز هذه الدقة فى الرواية من حالهم يورث الوثوق بالصدور لنا وهذه الشهرة فى المقام غير محرزة لعدم تعنون مسألة صلوة العارى فى كتب كثير من القدماء لكونها مختصرات فضلاً عن تعنون كيفية صلوته وأن السجود أخفض

(١) الوسائل ، الباب ٥٢ ، من لباس المصلى .

من الرُّكُوع أم لا نعم لا بأس برحجان كون السُّجود أخفض نظراً إلى الأقربىة بالميسور العرفى .

و من ذلك علم حال جماعة العرابة وأنَّ ألايتام جائز لهم بمقتضى موثق إسحق بن عمار المتقدم بالكيفية المذكورة فيه وعدم صلاحية خبر أبي البختري لمعارضة ذلك الموثق من جهة ضعف السند، و هل يجب على العارى وضع شئ على جبهته قيل نعم للامر به فى أخبار صلوة المريض وفيه أولاً أنه لم يؤخذ بوجود ذلك فى مورد نفس المريض وثانياً بأنَّ تعدُّد الملاكات من التسهيل وغيره فى أمثال ذلك ألحکم يمنع عن إمكان تنقيح المناط ألقطعى فيكون التَّعدى إلى العارى قياساً وهذا بخلاف ما قدَّمناه فى بعض وجوه لزوم الأيماء بالعينين على العارى عند تعدُّر الأيماء بالرأس من إستفادة ذلك من أخبار صلوة المريض ضرورة أنَّ أصل الأيماء بالرأس الذى هو مرتبة نازلة من الرُّكُوع والسُّجود قد أمر به فى مورد العارى فيستفاد من الأمر بالايماء بالعينين فى أخبار المريض كونه مرتبة تنزليَّة للايماء بالرأس فى حقِّ العاجز عنه مريضاً كان أم غيره ولا يكون ذلك من ألقياس فى شئ .

وينبغى التنبية على أمورٍ الأولى إذا وجد السَّاتر فى الأثناء فله صور عديدة الأولى أن يكون التَّستُّر به فى الأثناء مستلزماً لفعل المنافى أو فوات بعض الأجزاء أو الشَّرائط الأخر كالأستقبال مع سعة الوقت للتَّستُّر وإعادة الصَّلوة معه ولا ريب بل ولا كلام حينئذٍ إلّا من بعض فى بطلان الصَّلوة و لزوم التَّستُّر و الأتيان بالصَّلوة مع السَّتر لأنَّ مقتضى إطلاق أدلَّة إعتبار السَّتر فى الصَّلوة لزومه بالنسبة إلى ما بقى من الأجزاء من حين وجدان السَّاتر و المفروض أنه متمكّن من إمتثال ذلك بالنسبة إلى طبيعى الصَّلوة بإيجاده فى ضمن فرد آخر لفرض سعة الوقت لذلك فلا يضطرُّ إلى إتمام هذا الفرد من الطَّبيعى حتّى يستلزم سقوط إعتبار السَّتر بالنسبة إلى ما بقى من الأجزاء فتبطل هذه الصَّلوة قهراً و يجب عليه ايجاد صلوة تامّة الأجزاء و الشَّرائط مع السَّتر بمقتضى الأمر بطبيعى

الصلوة وربما يقال بلزوم الاستمرار في الصلوة عارياً متمسكاً بقوله الصلوة على ما افتتحت عليه إذ الصلوة أفتتحت عارياً فلا بد من إتمامها كذلك وبقوله لا تبطلوا أعمالكم إذ مقتضاه حرمة إبطال هذه الصلوة و لزوم إتمامها عارياً و باستصحاب وجوب الصلوة عارياً من حين الشروع فيها لكن يدفعه أن الأول مسوق لبيان عدم قلب عنوان الصلوة لإختياراً كالعدول من الظهر إلى العصر أو النافلة إلى الفريضة و ليس مسوقاً لتصحيح الصلوة من جهته فقدان بعض الأجزاء أو الشرائط و قد تقدم توضيح ذلك في باب العدول من مباحث الأوقات والثاني ناظر إلى عدم إبطال الصحيح بالطبع لتصحيح الباطل من ناحية فقدان بعض الأجزاء أو الشرائط كهذه الصلوة الفاقدة للستر والثالث غير جارٍ بعد تنويع المصلي بحسب الأدلة إلى المستور والعارى وجعل كل موضعاً مستقلاً لأحكام خاصة الثانية نفس الصورة مع ضيق الوقت حتى عن إدراك مقدار ركعة تامة الأجزاء والشرائط وإشكال بل لا خلاف ظاهراً في وجوب إتمام الصلوة عارياً ضرورة إضراره إلى هذا الفرد من الطبيعي من جهة التزام مع الوقت الذي هو أهم من الستر بل يربط فينحصر كلص الصلوة الأمور بها في ذلك الفرد الفاقد للستر فيتعين إمتاله به الثالثة تلك الصورة مع عدم إستلزام التستر في الأثناء لفعل المنافي أوفوات بعض الأجزاء أو الشرائط الأخر وإشكال بل لا خلاف ظاهراً في وجوب التستر والاستمرار في الصلوة حينئذ ضرورة سقوط إعتبار الستر بالنسبة إلى ما مضى من الأجزاء لفقدان الساتر حالها و لزوم تحصيله بالنسبة إلى ما سيأتي من الأجزاء حسب الفرض من التمكن من التستر لها و أما بالنسبة إلى حال التستر الذي يكون المصلي مكشوف العورة فاعتبار الستر فيه معارضٌ باعتبار الوقت الذي هو أهم منه جزءاً فيسقط لذلك و يأتي فيه ما تقدم في الصورة السابقة من إنحصار الكلي في الفرد و تعين إمتاله به ولعل إلى ذلك يرجع كلام من قال كصاحب الجواهر (قده) بان إيجاب التستر عليه في هذا الحال تكليفاً بما لا يطاق فهو عفو الرابعة عدم إستلزام التستر في الأثناء لفعل المنافي أو فوات بعض الأجزاء أو الشرائط

الأخر مع سعة الوقت لايجاد صلوة تامة الأجزاء والشرائط وهذه الصورة هي معركته الآراء بين الفقهاء رضوان الله عليهم فذهب المشهور إلى بطلان الصلوة ولزوم التستر والأتیان بفرد آخر تام الأجزاء والشرائط وذهب العلامة (قدّه) في التذكرة وتبعه جماعة إلى وجوب التستر والاستمرار في الصلوة ويمكن الاستدلال له بوجوه منها إطلاق لاتعاد بالنسبة إلى ما مضى من الأجزاء للعجز وحال التستر للعجز أما بالنسبة إلى ما مضى من الأجزاء فواضح وأما بالنسبة إلى حال التستر فلأنه لو لم يشملها كان صحفة الأجزاء السابقة بلا فائدة، وفيه أن تطبيق لاتعاد بالنسبة إلى الأجزاء السابقة موقوف على تطبيقه بالنسبة إلى حال التستر وتطبيقه على حال التستر موقوف على سقوط اعتبار التستر بالنسبة إليه ولا موجب لسقوطه إلا تطبيق لاتعاد على الأجزاء السابقة المفروض توفقه على تطبيقه بالنسبة إلى حال التستر وهذا دور ومنه يعلم الأجواب عن الاستدلال بقوله (ع) في صحيح علي بن جعفر المتقدم، وفرجه خارج لا يعلم به لذلك بدعوى أن عدم العلم كناية عن مطلق العذر ولو الأضرار لأن تطبيق ذلك على حال التستر بمثابة تطبيق لاتعاد عليه دورى، ومنها أدلة الأضرار فإن المكلف غير متمكن من ايجاد التستر بالنسبة إلى زمان التستر فيسقط اعتبار التستر بالنسبة إليه بمقتضى أدلة الأضرار وسقوطه بالنسبة إلى الأجزاء السابقة واضح لفرض فقدان الساتر وأما الأجزاء الأنيبة فيمكن التستر بالنسبة إليها فيجب وبذلك يجب الاستمرار في الصلوة، وفيه أن الأضرار الناشئ من قبل الأمر بالتستر لسائر الأجزاء لا يوجب سقوط إعتباره بالنسبة إلى الحصّة الواقعة حال التستر ضرورة تمكن المكلف من امتثال ذلك في ضمن فرد آخر من الطبيعي فالتستر في هذا الحين وإن كان ممتنعاً لكن إعتبار التستر في هذه الحصّة من الصلوة الواقعة في هذا الحين ممكن لعدم تعلق الأمر بالفرد بل بالكلّي وعدم انحصار الكلّي في هذا الفرد الخارجى حسب الفرض من سعة الوقت وإمكان ايجاد الطبيعي في ضمن فرد آخر نعم لو كان الأضرار ناشئاً من قبل الفرد الخارجى كما في صورة ضيق الوقت

من جهة الابتلاء بالاهمّ كان ذلك سبباً للاضطراب بالطبيعي الموجب لسقوط اعتبار الستّر في تلك الحصة وإن شئت قلت إن تطبيق أدلة الاضطراب على هذه الحصة دورى ضرورة توقّفه على الاضطراب بالفرد من ناحية الأمر باتمامه وهو موقوف على تطبيق أدلة الاضطراب على هذه الحصة فان قلت لو كان الأمر بالكلّي موجباً لبطلان هذا الفرد لزم عدم جواز ألبدار لاولى الأعذار لصدق عدم الاضطراب إلى الكلّي بل الاضطراب إنّما هو إلى الفرد قلت الفرق أنّ المعدور في أوّل الوقت يصدق عليه أنّه مضطرب إلى الطبيعية ولو للاضطراب إلى فردا و أمّا فيما نحن فيه فهو ليس بمضطرب إلى الطبيعية ولو للاضطراب إلى فردا إذ المفروض أنّه قادر على التستّر بالنسبة إلى الحصة الصلوة الواقعة حال التستّر ولو في ضمن فرد آخر و أمّا عجزه عن التستّر فهو ناش عن الأمر بالستّر للاجزاء الآتية وقد مرّ توضيح ذلك مستوفى، ومنها البرائة بدعوى قصور لإطلاق أدلة اعتبار الستّر عن الشمول لهذه الحصة فيكون إعتباره مشكوكاً ومقتضى الأصل البرائة عنه، وفيه أنّ هذا الوجه متين بناءً على شرطية الستّر و أمّا بناءً على ما قويناه من مانعية الكشف فلا ضرورة إمكان إثبات إطلاق المانعية بالنسبة إلى جميع حالات الصلوة و حصصها إمّا بالاجماع على عدم الفرق في المانع كبروياً بين الحالات أو بإطلاق نفس دليل المانعية أعنى التعليل الواقعة فى صحيح زارة بقوله (ع) فيبدو ما خلفهما وما ذكرناه من مانعية الكشف وإن لم يقل به الأصحاب لكن يظهر من تعبيرهم بقبح الكشف وجوده فى ارتكازهم الفقهى بل يمكن إثبات العموم بناءً على الشرطية ممّا دلّ على أنّ الصلوة تحريمها التكبير و تحليلها التسليم حيث يكشف عن إعتبار الستّر فى مجموع الصلوة من أولها إلى آخرها وكيف كان فبعد إثبات إطلاق المانعية باحد الوجوه المزبورة لاجمال لجريان البرائة فى شيع من حصص الصلوة على حدّ عدم جريان كل أصل فى مورد وجود الدليل فتلخص أنّ الأقوى والأظهر بحسب الأدلة بطلان الصلوة فى هذه الصورة و لزوم التستّر و الاتيان بصلوة تامّة الأجزاء والشرائط وإن كان الاحوط التستّر وإتمام الصلوة ثمّ إعادتها الخامسة عدم إستلزام

التستّر في الأثناء لفعل المنافى وإستلزامه لفوات الوقت الحقيقي و وقوع مقدار من الصلوة في الوقت التّنزيلي المستفاد من قاعدة من أدرك وإن شئت قلت دوران الأمر بين التستّر و الوقت الحقيقي فيما يقال حينئذٍ بالتخير بين إتمام الصلوة عارياً في الوقت الحقيقي و بين التستّر وإتمامها مستوراً في الوقت التّنزيلي نظراً الى تزامم الواجبين التستّر والوقت في مرحلة الامتثال بلا ترجيح لاحدهما و مقتضى القاعدة في تزامم الواجبين ليس أحدهما أهم مطلقاً سواء كانا إستقلاليتين أم ضمّيتين كما في المقام لكونهما شرطيين لطبيعة واحدة هو التّخير بينهما و ربما يقال بتقدّم الوقت نظراً إلى كونه أهم بمقتضى الأدلة المسقطه للاجزاء و الشرائط بلحاظ دركه و ربما يقال بتقدّم التستّر نظراً إلى كون الوقت ذا بدل بمقتضى من أدرك بخلاف التستّر حيث لا بدل له و من المعلوم أنّ ما لا بدل له أهمّ ممّا له البدل و يمكن الخدشة فيه من وجهين أحدهما أنّ تطبيق من أدرك على المورد دورّي لانه موقوف على شمول دليل التستّر له و المفروض أنّ شموله موقوف على عدم لزوم رعاية الوقت الحقيقي بتطبيق من أدرك ثانيهما أنّ من الممكن ثبوتاً كون ملاك ذي البدل أقوى من ملاك ما ليس له البدل بأن يكون المقدار من المصلحة الفائتة من ذي البدل أزيد من المقدار الكامن في غير ذي البدل فمجرد عدم كون واجب ذا بدل لا يدل على كونه أهم فلا موجب لان يقدم على ذي البدل و ذكر بعضهم لتقدّم التستّر تقريباً حاصله أنه لا تعارض بين الواجب المطلق مع المشروط كبروياً ضرورة أنّ المطلق لعدم أخذ القدرة فيه فسي ناحية ألجعل يستدعي الامتثال فعلاً و يوجب سلب القدرة عن المكلف بالنسبة إلى المشروط فبعد صرف المكلف قدرته في إمتثال المطلق يبقى المشروط بلا شرط و طبعاً لا يجب في حقه لان المفروض أنّ القدرة الشرعية دخيلة في ملاك الواجب المشروط بها فبانتفائها ينتفى الوجوب رأساً كما لو كان عليه دين فعلى لو صرف ماله في أدائه لم يكن مستطيعاً للحجّ و هذه قاعدة عامّة في جميع الواجبات المطلقة مع المشروطه ثم إنّ وزن ماله البدل من الواجبات بالقياس إلى ما لا بدل له

وزان المشروط بالقياس إلى المطلق لأنَّ المستفاد من دليل البدليَّة كدليل جعل الظهارة الترابيَّة بدلاً عن المائيَّة في قوله تعالى فلم تجدوا ماءً فتيمموا آلاية أمران أحدهما طوليةً البديل عن المبدل بمعنى تقيُّد موضوعه بالعجز عن المبدل ثانيهما تقيُّد موضوع المبدل بالقدرة عليه ففيما نحن فيه يستفاد من دليل بدليَّة الوقت الثاني من الوقت الأولى أخذ القدرة شرعاً في موضوع الوقت الأولى فيكون من الواجب المشروط الذي للقدرة دخل في ملاكه بخلاف السُّتر فحيث ليس له بدل يكون من الواجب المطلق المقتضى لصرف القدرة الفعلية في إمتتاله فطبعاً يبقى المشروط بلا شرط ولا يجب على المكلف رأساً ولذا يقدِّم السُّتر على الوقت الأولى فيتسُّر في الأثناء ويأتي بالصلوة في الوقت الثاني وهذا، وفيه أنه لا يستفاد من دليل البدليَّة أخذ القدرة على المبدل شرعاً في موضوعه فإنَّ لسان مثل الآية المزبورة إنما هو لسان طوليةً الترابيَّة عن المائيَّة وكون العجز عن المائيَّة دخيلاً في تشريع الترابيَّة وأما العكس أعني دخل القدرة على المائيَّة في تشريعها فلا إذ لا ملازمة بين الأمرين عقلاً و عرفاً حتى توجب ظهور الدليل إثباتاً في ذلك وثبوتها بينهما شرعاً أول الكلام فعلى فرض بدليَّة الوقت الثاني عن الأولى لا يستفاد من دليل البدليَّة كقاعدة من أدرك أخذ القدرة على الوقت شرعاً في موضوعه حتى يكون وزانه مع السُّتر وزان الواجب المشروط مع المطلق فضلاً عن أنَّ الظاهر من دليل القاعدة إنما هو توسعة الوقت تنزيلاً وجعله فرداً تنزُّلاً لمطلق الوقت ولذا عبّرنا عنهما بالحقيقي والتنزيلي فإنَّ تباينهما واقعاً وجعل الثاني بدلاً عن الأول وإن كان ممكناً ثبوتاً لكن لسان الدليل قاصر عن إفادته إثباتاً بل لسانه تعميم نفس الوقت الأولى تنزيلاً ولذا يكون له حكومة تعميمية على دليل الوقت فليس المقام من قبيل البديل والمبدل حتى يقال بكونه من قبيل تراحم المشروط مع المطلق مضافاً إلى أنَّ السُّتر الصلوتي ممَّا له البديل لما عرفت سابقاً من لحاظه شرعاً في صلوة العارى بالنسبة حيث أسقط الركوع والسُّجود مع الأمان عن الناظر تحفظاً على ستر الدُّبر فمع تسليم البدليَّة في

الوقتین يكون التّزاحم بين الواجبين كل منهما له البديل فلا ترجيح لاحد هما على الآخر فتأمل فهذا التّقریب على أىّ تقدير لا يصلح مدركاً لتقديم السّتر على الوقت الحقيقى فالاولى فى تقریبه أنّ يقال بالحكومة القهریة لدلیل السّتر على الوقت من ناحية التّطبيق الخارجى، بیان ذلك أنّه لا ريب فى عرضیة السّتر و الوقت من حيث الاعتبار فى المهیة الصّلوّتیة ضرورة كونهما معاً مشمولی الامر الوحدانى المتعلّق بتلك المهیة المنبسط على جميع أجزائها و شرائطها فى عرض واحدٍ فلا تقدّم لاحد الواجبين على الآخر من حيث ألجعل حتّى يستلزم تقدیمه فى ناحية الامثال الموجب لتفويت القدرة على امثال الآخر لكن حيث أنّ الاشتغال بالسّتر خارجاً يستلزم فوات الوقت الحقيقى و الوقوع فى الوقت التّنزىلى قهراً حسب الفرض فتطبيق دليل السّتر على المورد يستلزم لاحالة تحقق فرد للوقت التّنزىلى فهو محقّق لموضوعه طبعاً و مقید لدلیل الوقت الحقيقى قهراً بخلاف العكس فتطبيق دليل الوقت لا يستلزم نظیر هذا التّقييد لدلیل السّتر و هذا معنى الحكومة القهریة له على دليل الوقت الثّانى لو كان فى أوّل الوقت عارياً فهل يجوز له الصّلوّة مطلقاً سواءً مع رجاء زوال العذر فى الوقت أو الظّنّ أو العلم به أم لا كما اختاره الشّیخ (ره) و جماعة كثيرة من المحقّقين من القدماء و المتأخّرين بل نسب إلى الأكثر بل المشهور أو یفصل بين رجاء الزّوال أو الظّنّ به فیؤخّر الصّلوّة و بين عدمه فیجوز البدار كما عن الفاضلين فى المعتبر و المنتهى أو يختص الجواز بصورة الأیاس عن زوال العذر مع الالتزام بالاجزاء فى صورة زواله فى الوقت كما ذهب إليه بعضهم أم یفصل بين صورة العلم بزوال العذر فیؤخّر الصّلوّة و بين عدمه فیجوز البدار كما اختاره فى مصباح الفقيه وجوه أقوىها الأوّل بمقتضى القواعد العامّة و الاخبار الخاصّة أمّا القواعد فلوجود أمرین تعلق كلّ منهما بطبیعیّ أحدهما الامر بطبیعیّ الصّلوّة فیما بین المبدئ و المنتهى من الوقت ثانيهما الامر بالاتيان بباقى الاجزاء و الشّرائط لى تعدّرها بعضها و كلّ من الامرین مطلقاً من حيث الافراد الطّولیة و العرضیة فنفس تقابل الاطلاقین يدلّ على

جواز البدار مطلقاً نعم يبقى هنا إشكالان أحدهما أنه يصدق في حق المكلف المتمكّن من الاتيان بالصّلوة تامّة الأجزاء والشّرائط في آخر الوقت أنّه مختار بالنّسبة إلى السّتر مثلاً فلا يشمل أدلّة الاضطرار ويدفعه أنّ صدق كونه مختاراً بالنّسبة إلى الطّبيعي في آخر الوقت لا ينافي صدق كونه مضطراً بالنّسبة إليه فعلاً في أوّل الوقت والمفروض عدم تقيّد الموضوع في أدلّة الاضطرار بالعدر المستوعب فمقتضى إطلاقه كفاية الاضطرار إلى الطّبيعة كلما أراد الصّلوة فيطبق الاضطرار على الطّبيعة بلحاظ فردها أفعلى لأنّ المفروض باضطرار المكلف فعلاً بالصّلوة عارياً فيجوز جزءاً بمقتضى أدلّة الاضطرار ثانيهما ما استدل به صاحب مصباح الفقيه (قدّه) لمختاره من أنّه مع العلم بزوال العذر لا يصدق الاضطرار فعلاً عرفاً ويدفعه أنّ العلم بزوال العذر فيما بعد لا يمنع عن صدق الاضطرار بالنّسبة إلى حال وجود العذر خارجاً في نظر العرف جزءاً ودعوى الانصراف مدفوعة بأنّه بدوئى ودعوى أن الانصراف مقتضى كون رفع اليد عن الجزء والشّروط لمكان العذر مدفوعة بأنّ ملاك التّسهيل مساعد مع الأطلاق فلا معنى للانصراف فالحق وفاقاً لمن سمعت هو جواز الصّلوة عرياناً في أوّل الوقت مطلقاً وأمّا الأخبار الخاصّة فمقتضى إقحام جملة وحضرت الصّلوة في صحيح على بن جعفر المتقدّم الذي وقع السّؤال فيه عن كفيّة صلوّة العارى كون السّؤال بلحاظ تنجّز الأمر بالصّلوة لا نقول بظهوره في كون جواز البدار مفروغاً عنه لدى السّائل والامام (ع) قرّره على ذلك بل نقول بأنّ حضور الصّلوة حيث أنّه كناية عن تنجّز الخطاب بها فيكشف عن كون السّؤال بهذا اللّحاظ وحيث أنّ إطلاقه يستلزم جواز الصّلوة عارياً في وقت التّنجّز مطلقاً وعدم لزوم تأخيرها بلحاظ وجدان السّائر فاطلاق الجواب عن الكفيّة وعدم الأمر بالتأخير يدلّ على جواز البدار مطلقاً إذ لو لم يجز لما تنجّز الخطاب وما حضرت الصّلوة حينئذٍ فكان من اللّازم إرشاد السّائل إلى ذلك وردعه عن توهمه التّنجّز بالأمر بالتأخير وإلّا لزم إهمال هذه الجهة الاستلزاميّة من السّؤال ولئن أبيت عن دلالة الصّحيحة على ذلك بالاطلاق اللفظي

الاستلزامى فلا ريب فى دلالتها عليه بالاطلاق المقامى حيث تصدّى ألامام (ع) لبيان كيفية صلوة العارى ولم يبيّن هذه الجهة وكيفما كان فدلالة الصّحيحة على المطلوب باحد الوجهين ممّا لا ينبغى الارتياح فيه ويظهر من بعض الاساطين التّفصيل بين الأياس عن زوال العذر بوجودان السّاتر فيجوز البدار بنحو موضوعيّة الأياس وعدم وجوب الأعادة لو وجد السّاتر بعد ذلك فى الوقت وعدمه فيجب التّأخير لعدم صدق الاضطرار على غير المستوعب وفيه أنّه إن صدق الاضطرار على العذر الفعلى كما عرفت أنّه ألحق فلا بدّ من جواز البدار مطلقاً ولو لم يصدق إلّا على العذر المستوعب فلا بدّ من ألحكّم ببطلان الصّلوة لو زال العذر فى الوقت فلا وجه لموضوعيّة الأياس فى صحّة الصّلوة الثّالث لا إشكال كما لا خلاف فى وجوب السّتر من الجهات الأربع بل وكذا من جهة الفوق إنّما الكلام فى وجوبه من جهة التّحت ولا ريب بل لا خلاف ظاهراً فى عدم وجوبه على ألواقف على الأرض كما هو مقتضى إطلاق أدلّة السّتر كصحيحى ابن مسلم (١) الدّالّين على كفاية الصّلوة للرجل فى درع أو قباء واحد وللمرثّة فى درع وخمار إذ مقتضى ذلك عدم لزوم شىء آخر تحت الدّرع يستر العورة من جهة التّحت وكفاية سترها بالأرض وأمّا ألواقف على السّطح فذهب الشّهيد (ره) فى الذكرى تبعاً للعلامة (ره) فى المنتهى إلى وجوب السّتر من جهة التّحت عليه لأنّ الأعين تتبدّر لا دراك العورة وأمّا لو قام على مخرم لا يتوقع ناظر تحته فالأقرب أنّه كالارض لعدم إبتدأ الأعين يعنى أنّ للعورة فى مثله صلاحية النظر إليها فيصدق عرفاً أنّه مكشوف العورة ويشمله عموم التّعليل فى صحيح زرارة (٢) فيبدو ما خلفهما ألذى عرفت ظهوره فى مانعية البدو والكشف فصلوته عليه باطلة بخلاف ألواقف على المخرم والسّباك فصلوته صحيحة لعدم توقّع ناظر تحته

(١) ألوسائل ، ألأبواب ٢١ و ٢٢ ، من لباس المصلّى ، حديث ١ .

(٢) ألوسائل ، ألأبواب ٥٠ ، من لباس المصلّى ، حديث ٦ .

وعدم ابتداء العين حينئذٍ وناقش فيه صاحب الجواهر (قدّه) بأن المدار ليس على توقع النظر وعدمه بل على تقدير الناظر وعدمه فمع تقديره كما في مثل المخرم يجب الستر من جهة التّحت وبدونه تبطل الصلوة وردّه صاحب مصباح الفقيه (قدّه) بأن مجرد فرض الناظر لا يكفي للبطلان وإلا أمكن فرضه تحت الدرع بل لا بدّ من كونه في معرض النظر. أقول إن أريد بعدم توقع الناظر عدم الاعتقاد والغلبة مع الصّلاحيّة للنظر فالحقّ مع صاحب الجواهر (قدّه) في البطلان حينئذٍ وإن أريد به عدم الصّلاحيّة كما فسّرنا به كلام الشّهيد (ره) فالحقّ مع الشّهيد وصاحب مصباح الفقيه (قدّهما) فالاولى أن يفصل في المسئلة بين مورد صلاحيّة وقوع النظر إلى العورة من جهة التّحت كما لو وقف على السطح أو على الشّبك مع بعد أفاصله بينه وبين الأرض بحيث لو مرّ من تحست الشّبك أحد لا يتدرّج سبق نظره إلى عورته ولو لم يكن معدّاً للعبور عادة أو معبراً فعلاً فحينئذٍ يجب الستر وتبطل الصلوة بدونه بمقتضى إطلاق فيبند وما خلفهما حيث لم يذكر المتعلّق فيه ولم يفرض وجود الناظر بالفعل ليكون البدن بالنسبة إليه فاطلاقه يقتضى تقدير الناظر وصلاحيّة العورة للنظر إليها حين وجوده وبين مورد عدم الصّلاحيّة لذلك كما لو وقف على سرير مشبك مع قرب الفصل بينه مع الأرض بحيث لا يصلح للمعرضيّة للنظر إلاّ باعمال مؤنة زائدة فحينئذٍ لا يجب الستر من جهة التّحت ولا تبطل الصلوة بدونه لخروجه عن منصرف التعليل في الصّحيحة ومع الشكّ يجري فيه البرائة وبذلك يمكن إرجاع التّزاع بين القوم لفظياً ومن هنا علم حكم ما لو وقف على شفرة البئر وأنه لعدم الصّلاحيّة للنظر إلى العورة تكون صلوته صحيحة فان قلت لازم ذلك كفاية دخوله في حفيرة تكون بمقدار المصلى ثمّ يصلّى فيها عرياناً ضرورة عدم الصّلاحيّة للنظر إلى العورة بعد ذلك قلت كلاً ضرورة إعتبار سنخ ربط بين المصلى مع السّاتر بالاتفاق وقد عبّر عنه بعض الأصحاب بالاتصاق لكن هذا الربط إنّما يعتبر بالنسبة إلى نفس السّاتر لا بالنسبة إلى متّمّه لأنّ المتيقّن من النّصوص الدّالة على إعتبار كون الستر بغير البدن إنّما هو

السَّاتِرُ الْأَسْتِقْلَالِي لَا مَتَمَّ السَّاتِرُ أَوْ السَّتْرُ وَمَعَ الشُّكِّ فِي إِعْتِبَارِهِ فِي الْمَتَمِّ تَجْرَى فِيهِهِ الْبِرَاثَةُ فِي صُورَةِ الْوُقُوفِ عَلَى الْأَرْضِ إِنَّمَا يَكْفِي السَّتْرُ بِالْأَرْضِ مِنْ جِهَةِ التُّحْتِ لَكُنْ السَّاتِرُ الْأَسْتِقْلَالِي كَالثُّوبِ السَّاتِرِ مِنْ سَائِرِ الْجِهَاتِ الْخَمْسَةِ مُلْتَصِقًا بِالْمَصْلَى وَكُنْ الْأَرْضُ مِنْ قَبْلِ الْمَتَمِّ فَلَا يَضُرُّ عَدَمَ الْإِتِّصَاقِ بِالْمَصْلَى وَمِنْ هَذَا الْقَبِيلِ جَمِيعُ مَوَارِدِ عَدَمِ الصَّلَاحِيَّةِ لِلنَّظَرِ مِنْ جِهَةِ التُّحْتِ كَالْوُقُوفِ عَلَى السَّرِيرِ الْمَزْبُورِ أَوْ عَلَى شَفِيرَةِ الْبِئْرِ وَنَحْوِ ذَلِكَ وَأَمَّا دُخُولُ الْحَفِيرَةِ الْمَزْبُورَةِ فَحَيْثُ تَكُونُ الْحَفِيرَةُ نَفْسُ السَّاتِرِ لَا مَتَمَّهُ وَالْمَفْرُوضُ عَدَمُ حُصُولِ الْإِلْتِصَاقِ مَعَهَا فَلَا تَجُوزُ الصَّلَاةُ فِيهَا وَمِنْ ذَلِكَ ظَهَرَ حُكْمُ فُرُوعِ آخِرِهَا مَا إِذَا كَانَ لِلْمَصْلَى دَرَعٌ وَاسِعٌ أَجِيبٌ بِحَيْثُ لَا يَحْصُلُ بِهِ السَّتْرُ مِنْ جِهَةِ الْفَوْقِ وَلَوْ فِي بَعْضِ الْحَالَاتِ كَالرُّكُوعِ لَكِنْ لَهُ لَحِيَةٌ طَوِيلَةٌ كَثِيفَةٌ يَحْصُلُ بِهَا السَّتْرُ مِنْ تِلْكَ الْجِهَةِ فَإِنَّ صَلَوَتَهُ صَحِيحَةٌ لَكُنْ اللَّحِيَّةُ مَتَمَّ السَّاتِرِ فَلَا يَعْتَبَرُ فِيهِ الْإِلْتِصَاقُ وَلَا مَانِعٌ عَنْ كَوْنِهِ مِنْ نَفْسِ الْبَدَنِ وَمِنْهَا مَا إِذَا سَتَرَ مَقْدَارًا مِنْ قَبْلِهِ حَالَ الْجُلُوسِ بِالْفَخْذَيْنِ وَمَقْدَارَهُ الْآخِرُ بِسَاتِرٍ مِنْ غَيْرِ بَدَنِهِ فَحَيْثُ أَنَّ الْبَدْنَ فِيهِذِهِ الصُّورَةِ مَتَمَّ لِلْسَّاتِرِ لِنَفْسِهِ تَصَحُّ صَلَوَتِهِ بِخِلَافِ مَا لَوْ سَتَرَ جَمِيعَ قَبْلِهِ بِالْفَخْذَيْنِ أَوْ مَقْدَارًا مِنْهُمَا وَمَقْدَارَهُ الْآخِرَ بِالْيَدِ فَحَيْثُ أَنَّ جَمِيعَ السَّاتِرِ فِيهِذِهِ الصُّورَةِ يَكُونُ مِنْ جِنْسِ الْبَدَنِ تَبْطُلُ الصَّلَاةُ وَمِنْهَا مَا إِذَا كَانَ لِثُوبِهِ خَرَقٌ مُحَاذِي الْعَوْرَةِ فَجَعَلَ يَدَهُ عَلَيْهِ وَسَتَرَ الْعَوْرَةَ حَيْثُ يَظْهَرُ مِنَ الشَّهِيدِ (رِه) بَطْلَانُ الصَّلَاةِ لَكِنْ مَقْتَضَى مَا ذَكَرْنَا صِحَّتَهَا إِذَا حَصَلَ سِتْرُ بَعْضِ الْعَوْرَةِ بِالثُّوبِ وَبَعْضُهَا بِالْيَدِ لَكُنْ أَلْيَدُ عَلَيْهِذَا مَتَمَّ السَّاتِرِ فَلَا مَانِعٌ عَنْ كَوْنِهَا مِنْ الْبَدَنِ بِخِلَافِ مَا لَوْ اتَّسَعَ الْخَرَقُ بِحَيْثُ حَصَلَ سِتْرُ مَجْمُوعِ الْعَوْرَةِ بِالْيَدِ فَتَبْطُلُ الصَّلَاةُ لَكُنْ مَجْمُوعُ السَّاتِرِ مِنْ الْبَدَنِ وَلَعَلَّ هَذَا الْقِسْمُ هُوَ مَرَادُ الشَّهِيدِ (قَدَّه) فَتَدْبُرُ الرَّابِعَ لَوْ بَرَزَتِ الْعَوْرَةُ لِلْمَصْلَى دُونَ غَيْرِهِ بَانَ كَانَ ثُوبُهُ وَاسِعًا أَجِيبٌ بِحَيْثُ تَنَكَّشَ عَوْرَتُهُ لِنَفْسِهِ لَا لْغَيْرِهِ وَلَوْ لَمِنَعَ اللَّحِيَّةُ عَنْ ذَلِكَ فَذَهَبَ الشَّيْخُ (رِه) فِي الْمَبْسُوطِ وَالْخِلَافُ إِلَى الصَّحَّةِ قَالَ فِي الْأَوَّلِ وَلَا بَأْسَ أَنْ يَصَلِّيَ الرَّجُلُ فِي قَمِيصٍ وَاحِدٍ وَازْرَارِهِ مَحْلُولَةٌ وَاسِعًا أَجِيبٌ كَانَ أَوْ ضَيْقُهُ رَقِيقًا الرَّقْبَةَ كَانَ أَوْ غَلِيظُهُ كَانَ

تحتة مئرز أو لم يكن إنتهى و قريب منه فى الثانى و تبعه عليه جماعة من المتأخرين
و إستقر الشهد (ره) فى الذكرى البطلان إذا قدر رؤية الغير لو حاذى الموضع
و قيده كاشف اللثام (قده) بصورة رؤية الغير من ألسمت الذى يرى نفسه حيث فسّر
كلام الشهد (رحمة الله) بقوله يعنى إذا نظر الغير من حيث ينظر نفسه وإن كان حين
ينظر نفسه مانعاً عن نظر الغير بناءً على أنه ستر عورته بوجهه مثلاً و ألستر يجب أن يكون
بغيره لا بعضه إنتهى لكن بعد ما عرفت من أن المدار فى ألستر على صلاحية المورد
لسبق نظر الغير و بإبتداعين الناظر إلى العورة بحسب العادة لو كان موجوداً لا على
وجود الناظر فعلاً و لا على مجرد إمكان فرض النظر و لو بتطلع الناظر على ما تحت
ثوب المصلى لعدم باطلاق فى الأدلة يشمل مورد إمكان فرض الناظر إلى العورة أو ينصرف
إلى خصوص وجود الناظر فعلاً و كون المتيقن من إطلاق التعليل فى صحيح زارة من
جهة حذف المتعلق مورد الصلاحية للنظر بحسب العادة على فرض وجود الناظر فتقييد
مورد النزاع فى المسئلة بما إذا كان الغير ينظر لو كان فى ألسمت الذى ينظر منه نفس
المصلى كما يظهر من كاشف اللثام (قده) خلاف مقتضى الكبرى الأولية فى باب ستر
العورة للصلوة إذ فرض كون الغير فى سمت المصلى حتى يرى من حيث يرى نفسه خلاف
الصلاحية بحسب العادة ضرورة عدم إنفكاك كون الغير فى ذلك ألسمت عن رؤيته و معه
لا يبقى مورد للخالى عن ألقيد فىكون إستثناء رؤية نفس المصلى لغواً فالتحقيق فى
تحرير محل النزاع أن يفرق بين ما إذا كانت سعة الجيب بمثابة لو فرض وجود ناظر
محاذى المصلى لا بتد رعيه إلى عورته و لو فى بعض الحالات كالركوع و بين ما إذا كانت
بمثابة لو فرض ناظر كذلك لا بتد رعيه إلى عورة المصلى لكن نفس المصلى يرى عورته
ولو فى بعض الحالات و يجعل الشق الثانى هو محل النزاع فى مسئلتنا هذه و عليه
يكون الحق مع الشيخ (ره) و من تبعه فى صحة الصلوة لما عرفت من أن المدار فى
إعتبار ألستر حسب المستفاد من الأدلة إنما هو على الصلاحية لنظر الغير بحسب

العادة على فرض وجوده والمفروض إنتفاء هذه الصلاحية في المقام فتصح الصلوة ومع الشك في الاعتبار تجرى البرائة الخامسة لو أتى بالركوع والسجود بدل الأيما عمداً أو نسياناً بطلت الصلوة لأن الظاهر من الأدلة كون الأيما هي الوظيفة المفعولة في حق العارى بنحو العزيمة دون الرخصة إذ الظاهر من التهي عن الركوع والسجود في صحيح زرارة عدم جعل الركوع والسجود ولا ينافي ذلك ما بيننا عليه من أن حكومة الأدلة الثانوية على الأولى كالحرج على نحو الرخصة دون العزيمة بمعنى أن المرفوع بها إنما هو الألتزام دون أصل الشرع فلو تحمّل المشقة وأتى بالوضوء الحرجي مثلاً صحّ ذلك لأن ملاك الرفع هناك منحصر في التسهيل إمتاناً ولا منه في رفع أصل الشرع بخلافه هنا فلا ينحصر الملاك في التسهيل لما عرفت سابقاً من دخل جهات عديدة في ملاك صلوة العارى وكون ألتستر الصلوتي ملحوظاً فيها بالنسبة إلى الدبر فلا محالة يكون سقوط الركوع والسجود وثبوت الأيما مكانهما بنحو العزيمة وألتدخل في أصل الشرع فالركوع أو السجود الركنى في حق العارى عبارة عن الأيما على النحو المزبور سابقاً فالتارك للأيما تارك للوظيفة الركنية فتبطل صلوته عمداً أو سهواً بمقتضى عقد المستثنى في الأتعداد السادس لو وجد ساتراً لحدى العورتين خاصة فلا إشكال بحسب التصوص والفتاوى في وجوب ستر إحديهما به للقدرة عليه وعدم دخل ستر المجموع من حيث المجموع في الأعتبار وعليهذا فهل يُقدّم الدبر أو القبل أو يُخبر بين ستر إحديهما وجوه بل أقوال إختار ثانيهما المصنّف (قدّه) في المعتبر والشهيدان والمحقق لثاني والفاضل لأصبهانى في كشف اللثام مستدلين ببيروز القبل وكونه إلى القبلة وإستتار الدبر بالاليتين كما في مرسل الواسطى عن أبى الحسن الماضى (ع) قال العورة عورتان القبل والدبر والدبر مستور بالاليتين فإذا سترت القضب والبيضتين فقد سترت العورة وفيه أن البروز مشترك بين القبل والدبر ولو بالحصة وأما كون القبل إلى القبلة فليس فيه جهة منع ضرورة عدم قبحه في حدّ نفسه في غير الصلوة وأما إستتار الدبر

بالإيتين فهو مخصوص بغير حال الرُّكوع والسُّجود وإلا فهو مكشوف حالهما والمفروض تمكّن المصاى من ستر الدُّبر وإتمام الرُّكوع والسُّجود ولا دليل على سقوطهما في هذه الصُّورة كما لا دليل على سقوط هذه الحصة من ستر الدُّبر أعنى حال الرُّكوع والسُّجود بعد إسقاطهما لاجل السُّتر بمقتضى قوله (ع) في صحيح زرارة ولا يركع—ان ولا يسجدان فيبدو ما خلفهما فالمقام من قبيل تراحم بعض أجزاء الصَّلوة مع بعض شرائطها أعنى الرُّكوع والسُّجود التامَّين مع السُّتر الصَّلوتي بلا مرَّح لاحدهما في البين ولا جل ذلك إختار الشَّهيد (ره) في البيان التَّبعية بين ستر العورتين ولزوم ستر ألقبل به حال القيام الَّذي يكون الدُّبر مستورا بالإيتين وستر الدُّبر به حال الرُّكوع والسُّجود وهذا وإن كان أولى الاحتمالات الثبوتية في المقام من جهة لحاظ الطرفين لكن لم يدل عليه دليل إنباتا لأنَّ تقديم ستر الدُّبر على الرُّكوع والسُّجود حين الدُّوران بينهما في مورد عدم الناظر كما هو مقتضى صحيح على بن جعفر بعد أجمع بينه وبين صحيح إبن مسكان يكشف عن كون ملاك ستر الدُّبر أقوى من ملاك الرُّكوع والسُّجود التامَّين فمن الممكن ثبوتاً أن يكون ملاك ستر ألقبل كذلك لدى الدُّوران كما في المقام فحيث لا دليل على ترجيح أحدهما فمقتضى القواعد التَّخيري بينهما، ومن ذلك علم حكم الدُّوران بين السُّتر بغير المأكول مع الرُّكوع والسُّجود أو نحو ذلك من موارد تراحمهما مع بعض الأجزاء أو الشُّرائط الأخر للصَّلوة إذ لا دليل على التَّرجيح فمقتضى القاعدة التَّخيري هذا كله حال الرُّجل وأما المرءة إذا كانت عارية بان لم تجد ما تستر به ما تقدّم باعتبار ستره عليها في الصَّلوة فمع وجود الناظر المحترم تجلس وتضع يدها على فرجها وتؤمى للرُّكوع والسُّجود بمقتضى صحيح زرارة بعد أجمع بينه وبين صحيح إبن مسكان ومع عدم الناظر إمّا أن يكون لها ما يستر عورتَيْها أولاً فعلى الأوّل لإشكال في وجوب سترهما وإتمام الرُّكوع والسُّجود فإنَّ السُّتر الصَّلوتي في حقِّ المرءة وإن كان أريد من العورتين وهو ساقط في الفرض لا محالة لكن ساير الأجزاء والشُّرائط باقية في حقِّها

بمقتضى أدلتها و المفروض تمكُّنها من إتمام الرُّكوع و السُّجود و حفظ القيام بستر عورتَيْها فيجب بمقتضى أدلتها الأوليّة و لا تسقط بادلّة الاضطرار بل يمكن استظهار ذلك من صحيح على بن جعفر المتقدّم الدّالّ على كفاية ملحفة واحدة للمرءة و أنّه إن خرجت رجلها حينئذٍ فلا بأس بعد ما عرفت هناك من كون الرُّجُل في الرّواية أعم من القدمين حيث يدلّ على لزوم إتمام الرُّكوع و السُّجود لدى الاضطرار إلى كشف ما عدا العورتين و على الثّانسي ربما يقال بوجوب الأيماء للرُّكوع و السُّجود بالاولوية من جهه سقوطهما في حق الرُّجُل بملاك قبح كشف الدُّبر و هذا أملاك موجود في حق المرءة بنحو أكد لكنّ الأولى التمسك بالدليل اللفظي لذلك و هو التعليل في صحيح زرارة فيبدي و ما خلفهما فإنّ مورد هذا الصّحيح و إن إختصّ بالجالس أعنى صورة وجود التناظر بقريئة صحيح ابن مسكان المعين لمصّب ذاك الصّحيح لكنّ التعليل عام لانه تعليل لسقوط الرُّكوع و السُّجود فيعمّ صورتي وجود التناظر و عدمه فمقتضى عموم هذا التعليل سقوط الرُّكوع و السُّجود في الفرض و إنتقال الوظيفة إلى الأيماء و مقتضى الأدلّة الأوليّة أدلّة على لزوم القيام للقراءة و الجلوس للتشهُد و السّلام لزوم حفظ القيام عليها حال الأيماء و الجلوس لاجل التشهُد و السّلام كالرُّجُل نعم لو وجدت ساتراً لاحدى العورتين فحيث عرفت أنّ الشتر الصّلوتي للمرءة أزيد من العورتين فهو ساقط عنها في الفرض لكنّها متمكّنة من إتمام الرُّكوع و السُّجود بستر الدُّبر حال القيام بالاليتين و حال الرُّكوع و السُّجود بذلك السّاتر و ستر أقبال حال القيام بالسّاتر و حال الرُّكوع و السُّجود بالاليتين يجب عليها ذلك بمقتضى الأدلّة الأوليّة و أمّا الخنثى المشكل فعن بعض العامة و جوب ستر كل من العضوين عن غير المماثل و إستحسنه المحقّق الثّانسي (قدّه) لكنّ ألحقّ خلافه إذ لحاظ النّظر الصّوري و إن كان يقتضى ذلك لكن لحاظ الواقع يقتضى عكسه حيث يعلم تفصيلاً بوجوب ستر العضو المماثل عن المماثل إمّا لكونه عورة أو لكونه من أعضاء غير المماثل الذي يحرم النّظر إليه و أمّا العضو الآخر فحيث يحتمل كونه عضواً زائداً فلا يجب ستره

عن المعائل ومقتضى ذلك وجوب ستر المعائل عن المعائل فقط فتأمل ثم إن مقتضى إطلاق النظر في الأدلة كصحيح زرارة وإن كان عموم الحكم بالنسبة إلى الزوجة كما اختاره بعض الأساطين لكن مناسبة الموضوع وهو وضع اليد على العورة تقتضى بحسب الارتكاز العرفي إختصاص الحكم بغير المحرم فلا يشمل الزوجة (والأمة وأصبية تصليان بغير خمار) إجماعاً محضاً بل باتفاق المسلمين عدا من شد من فقهاء العامة كالحسن البصرى من غير فرق بين كون الأمة قنّة أو أمّ الولد أو مدبّرة أو مكاتبه ويدل على الحكم جملة من الأخبار (١) كصحيح البصرى عن أبي الحسن (ع) قال ليس على الأماء أن يتقنن في الصلوة ولا ينبغى للمرثّة أن تصلى إلّا فى ثوبين وصحيح محمد بن مسلم عن أبي جعفر (ع) فى حديث قال قلت لأمة تغطى رأسها إذا صلّت فقال ليس على الأمة قناع وصحيحه الآخر عن أبي عبد الله (ع) قال قلت له لأمة تغطى رأسها قال لا ولا على أمّ الولد أن تغطى رأسها إذا لم يكن لها ولد وصحيحه الثالث عن أبي جعفر (ع) قال ليس على الأمة قناع فى الصلوة ولا على المدبّرة قناع فى الصلوة ولا على المكاتبه إذا إشرط عليها مولاها قناع فى الصلوة وهى مملوكة حتى تؤدى جميع مكاتبها ويجرى عليها ما يجرى على المملوك فى الحدود كلّها قال وسئلت عن ألامته إذا ولدت عليها الخمار قال لو كان عليها لكان عليها إذا هى حاضت وليس عليها التفتّح فى الصلوة وصحيح على بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر (ع) قال سئلت عن ألامته هل يصلح لها أن تصلى فى قميص واحد قال لا بأس ولا إشكال فى أصل الحكم إنّما الكلام فى جهات الأولى فى بيان عموم الحكم بالنسبة إلى المذكورات وعدمه فنقول أمّا أمّ الولد فمقتضى الثالث من صحاح محمد بن مسلم المشتمل على جملة وسئلت إلى قوله إذا هى حاضت عدم وجوب ستر الرأس على أمّ الولد وذلك يناهى الثانى من صحاحه

(١) الوسائل ، الباب ٢٩ ، من لباس المصلى .

المشتمل على جملة ولاعلى أم الولد إلخ الظاهرة في وجوب ستر الرأس على أم الولد إذا كان ولدها حياً إذ الظاهر من قوله (ع) في الصحيح الأول لو كان عليها لكان عليها إذا هـى حاضت أن أم الولد لو وجب عليها الستر لوجب عند تحقق علته السابقة المقتضية لوجوب الستر وهى البلوغ المنكشف بمثل الحيض فاذا لم تؤثر في وجوب الستر عليها تلك العلة فكيف تؤثر فيه الولادة التي ليس فيها أى نحو من أنحاء الاقتضاء للستر والظاهر من قوله (ع) في الصحيح الثاني ولاعلى أم الولد أن تغطى رأسها إذا لم يكن لها ولد بمقتضى مفهوم الشرط في مقام إلقاء الضابط وجوب الستر على أم الولد إذا كان لها ولد فدعوى عدم حجّة المفهوم هنا كما عن صاحب الذخيرة (قدّه) غير وجيهة ضرورة أن ثبوت المفهوم للشرط إذا كان في مقام إلقاء الضابط ممّا لا ريب فيه بحسب الأنفهام العرفى وقد حققنا في الأصول في باب المفاهيم أن النزاع هناك صغرى وإلا فالحجّة للمفهوم بعد ثبوته طبيعى لا يعقل إنفكاكها عنه وإن كان وجوب ستر الرأس على أم الولد بالنسبة إلى حصّة المفهوم فى الرواية لا يحتاج إلى ثبوت المفهوم لها لانه مقتضى إطلاق نفس الدليل الأولى الدال على وجوب تغطية الرأس للمرءة حيث أنه عامٌ خرج منه خصوص حصّة المنطوق أعنى أم الولد التي ليس لها ولد وبقيت الحصّة الأخرى داخلّة تحست ذاك العام وكيف كان فبين منطوق الصحيح الأول ومفهوم الصحيح الثاني تعارض من جهته حكم أم الولد فان قلنا بأنهما معاً ناظران إلى مطلق الستر أعم من الستر الصلوتى وغيره فيمكن أن يقال بتقييد إطلاق منطوق الصحيح الأول الدال على عدم وجوب الستر على أم الولد سواء كان لها ولد أم لا كما هو مقتضى إطلاق السّؤال وكون الجواب منزلاً عليه بمفهوم الصحيح الثاني الدال على وجوب الستر على أم الولد إذا كان لها ولد إلا أن يقال باباء الصحيح الأول عن التقييد ضرورة نفي وجوب الستر فيه بلسان نفي دخالته الولادة مطلقاً بأى نحو من أنحاء الدّخل فى ذلك الحكم إمّا بالمطابقة أو بالالتزام بيان ذلك أنه إن قلنا كما هو الظاهر بكون الجواب أعنى قوله (ع) لو كان عليها لكان عليها

إذا هي حاضت مسوقاً لبيان نفى الموضوع أعنى دخل الولادة بما هي في ملك وجوب
الستر على الأمة فيدل بالمطابقة على عدم إقتضاء الولادة في وجوب الستر وبالالتزام
على عدم حدّيّتها للبلوغ ولو قلنا كما ذهب إليه صاحب الوافى (قده) بكونه مسوقاً
لبيان عدم حدّيّته الولادة للبلوغ دفعا لتوهم السائل الحدّيّ فيدل بالمطابقة على نفى وجوب
الستر على أمّ الولد من جهة عدم حدّيّته الولادة للبلوغ وبالالتزام على عدم دخل الولادة بما هي نحو
من أنحاء الدّخل في ملك وجوب الستر وعلى أيّ تقدير فهو يدلّ بالمطابقة أو بالالتزام
على عدم قابليّة ذات الولادة للملاكيّة لوجوب ستر الرأس على الأمة ومعه لا يمكن تقييد
ذلك بخصوص حصّة من أمّ الولد أي التي يكون ولدها حياً بمقتضى مفهوم الصحيح الثّاني
ضرورة أنّ قضية هذا التّقييد سالبة بانتفاء الموضوع بل هما متعارضان من جهة حكم هذه
الحصّة فبعد التّساقط يرجع إلى عموم ألقوق وهو ما دلّ على وجوب تغطية الرأس على
المرثّة ومع فرض عدمه يرجع إلى البرائة وإن قلنا بأنّ الصحيح الأوّل بقريضة إختصاص
صدره وذي له بالستر الصّلوتي ناظر إلى خصوص حال الصّلوة بمعنى قريضة الصّدور
الدّيل على كون مصبّ السّؤال والجواب في هذه الفقرة الستر الصّلوتي المصرّح به سابقاً
ولاحقاً فالنسبة بينه مع الصحيح الثّاني تكون بحسب الطّبع هي العموم من وجه ضرورة
إختصاص الأوّل بحال الصّلوة وعمومه من جهة وجود الولد وعدمه ومن جهة كون الولد
للمولى أو للزوج وإختصاص الثّاني بصورة عدم الولد وعمومه من جهة حال الصّلوة وغيرها
ومن جهة كون الولد أو للزوج ^{للمولى} فمقتضى القاعدة تعارضهما في مادّة الاجتماع إذا لم يكن
لاحدهما لسان حكوميّ وألرّجوع بعد التّساقط إلى عموم ألقوق أو البرائة لكن حيث عرفت
دلالة الصحيح الأوّل على نفى الموضوع بالمطابقة أو بالالتزام فله لسان حكوميّ على الثّاني
عليهذا فيقدّم ويحكم بمقتضاه بعدم وجوب ستر الرأس على أمّ الولد في الصّلوة مطلقاً و
على فرض التّعارض فيؤخذ بالاجماع المحصّل على عدم وجوب ستر الرأس عليها مطلقاً
وكيفما كان فما إستقر عليه الفتوى من عدم وجوب ستر الرأس على أمّ الولد في الصّلوة

مطلقاً كان ولدها حياً أم لا هو الحق الموافق للصناعة وأما المدبرة وهي التي علق تحررها على موت المولى بمثل أنت حر دبر حيوتى فمقتضى الثالث من صحاح محمد بن مسلم المتقدم عدم وجوب الستر عليها وأما المكاتب المشروطة أي التي أشرط عليها عدم تحرر شيء منها قبل أداء جميع مال المكاتب فمقتضى الصحيح المزبور المشتمل على قوله (ع) إذا إشرط عليها مولاها الخ كونها مملوكة ما لم تؤد جميع مال المكاتب وعدم وجوب الستر عليها قبل أداء الجميع وأما المبعضة وهي التي تحرر بعض كسورها المشاعة فالظاهر وجوب الستر عليها لاجتماع عنوانين فيه أحدهما المقتضى للوجوب أي الحرية والآخر غير المقتضى لذلك أي الرقبة الموضوع للترخيص في عدم الستر وقد عرفت في بعض المباحث السابقة عدم التعارض بين المقتضى واللامقتضى فطبعاً يقـدم المقتضى وهذا الاستدلال أولى مما قيل من أن الخارج عن عموم المرثة تغطي رأسها هو الأمانة والظاهر منها من يكون جميعها رقاً فلا تشمل المبعضة ودعوى أن المرثة في ذلك العموم قيّدت بالحرّة كما في بعض الأخبار والظاهر من الحرّة من يكون جميعها حرّاً فلا تشمل المبعضة مدفوعة أولاً بأنه لا مفهوم للوصف سبباً إذا لم يكن معتمداً على الموصوف و ثانياً أن المفهوم ضعيف على تقدير وجوده وذلك لأنّ القيد إذا كان في مقام إلقاء الضابط يكون له المفهوم عرفاً جزئياً ولا معنى بعد ذلك لضعفه لما عرفت من عدم انفكاك الحجية عن المفهوم ويشهد بثبوت المفهوم لقيد الحرّة في المقام إستثناء الأمانة عن عموم المرثة إذ يكشف عن كون مصب العموم هو الحرّة وعليهذا فيتعارض الدليلان أعني ما دل على أن الحرّة تغطي رأسها وما دل على أن الأمانة ليس عليها قناع بالنسبة إلى المبعضة فيتساقتان ولا يمكن الرجوع إلى عموم المرثة تغطي رأسها بعد تنويعه إلى نوعين فلا بد من الرجوع إلى الأصل العملي المقتضى للبراءة فالصواب في الاستدلال ما قلناه من الجمع بين المقتضى واللامقتضى وتقديم الأول بالطبع هذا بمقتضى القواعد وأما

بمقتضى الأدلة الخاصة فيدل على وجوب أستر على المبعضة صحيح حمزة بن حمران (١) عن أحدهما (ع) قال سئلته عن الرجل أعتق نصف جاريته إلى أن قال قلت فتغطى رأسها منه حين أعتق نصفها قال نعم وتصلى هي مخمرة الرأس الحديث، فإن مورده وإن إختص بمن يكون نصفه حرًا لكن لافرق بين النصف وبين غيره من الكسور المشاعة بالاتفاق، نعم ما يقال من إشعار صحيح محمد بن مسلم بذلك ضعيف إذ الشرطية أعنى قوله (ع) إذا إشرط عليها مولاها كما تشهد به القرائن مسوقة لبيان تحقق الموضوع وجمله و هي مملوكة حتى تؤدى جميع مكاتبها وإن كانت بصدد بيان موضوع المشروطة لكن بلحاظ حكمه الشرعى فيستفاد من مجموع الفقرتين حكم خصوص حصّة من المكاتبه وأما حصّتها الأخرى فهما ساكتتان عن حكمها الثانية إن مقتضى الأخبار المتقدمة عدم وجوب ستر الرقبة على الأمة لأن وجوب سترها على الحرّة كما عرفت إنّما إستفدناه ممّا دلّ على أنّ المرءة تصلّى في درع وخمار من جهة إستلزام لبس الخمار لستر الرقبة غالباً فنفى لزوم القناع فى حقّ الأمة فى أخبار الباب بقوله (ع) ليس على الأمة قناع فى الصلوة يدلّ بالإستلزام على عدم وجوب ستر الرقبة بعد معلومية أنّ لبس الدرع على حسب المتعارف لا يسترها فما عن الرّوض من وجوب سترها فى غير محلّه الثالثة إنّ الظاهر من الأخبار المتقدمة بقرينة قوله (ع) لا فى جواب السّؤال عن تغطية الرأس وقوله (ع) ولا على أمّ الولد الخ وقوله (ع) ليس على الأمة قناع الخ ونحو ذلك من الألسنة كونها مسوقة لنفى وجوب حصّة من الأستر الواجب على الحرّة فى حقّ الأمة من غير تعرّض فيها لاثبات ستر شيعى آخر عليها فما فى المبسوط من قوله وأما ما عدا الرأس فانه يجب عليها تغطيته من جميع جسدها لأنّ الأخبار وردت بأن لا يجب عليها ستر الرأس ولم ترد بجواز كشف ما عداه إنتهى بناءً على ما إستظهره منه

(١) الوسائل ، الباب ٢٨ ، من لباس المصلّى ، حديث ١٢ .

بعض الأصحاب من وجوب ستر الكفين و القدمين على الأمة في الصلوة ضعيف إذ ليس في شيعى من الأخبار لشعار بكونها بصد لإثبات تكليف سترى على الأمة زائداً عما ثبتت بالادلة الأولى في حق الحرّة بل مفادها نفي حصّة مما وجب على الحرّة عن الأمة فيبقى ساير ما لم يجب ستره على الحرّة من الكفين و القدمين بحاله وهذا ممّا لا ينبغي الارتياح فيه إنّما الكلام في أنّ ستر الرأس على الأمة في الصلوة هل هو حرام كما إختاره الصدوق (ره) في محكيّ العلل أو مكروه كما إختاره جماعة كثيرة من الأصحاب أو مستحبّ كما إختاره المصنّف (قدّه) في المعتمبر أو مباح وجوه بل أقوال أقوىها الأخير لأنّ ما يمكن الاستدلال به للحرمة خبر حماد الخادم (١) عن أبي عبد الله (ع) قال سئلته عن الخادم تنقّع رأسها في الصلوة قال اضربوها حتى تعرف الحرّة من المملوكة لكنّه ضعيف السند من جهه كون حماد مجهولاً نعم ما روى من طريق ألبزنطى عن حماد ابن عثمان عن حماد اللحام (٢) قال سئلت أبا عبد الله (ع) عن المملوكة تنقّع رأسها إذا صلّت قال لا قد كان أبى إذا رأى الخادم تصلّى و هى مقنّعة ضربها لتعرف الحرّة عن المملوكة معتبراً لأنّ ألبزنطى من أصحاب الأجماع و ممّن لا يروى ولا يرسل إلاّ عن ثقة لكنّه ضعيف الدلالة لأنّ ضرب الأمة على التّقنّع لا بدّ وأن يكون من باب التّعزير و هو أوّلاً ينافى مع جهلها بالحكم و ثانياً و هو العمدة يتوقف على حرمة التّقنّع و هى خلاف الأجماع إذ لم يقل بها أحد عدا الصدوق (ره) فهذه قرينة على فساد جهة صدور أخبار الضرب مضافاً إلى شهادة خبر أبى خالد القمّاط (٣) قال سئلت أبا عبد الله (ع) عن الأمة أتقنّع رأسها قال إن شئت فعلت و إن شئت لم تفعل سمعت أبى يقول

- (١) الوسائل ، الباب ٢٩ ، من لباس المصلّى ، حديث ٨ .
- (٢) الوسائل ، الباب ٢٩ ، من لباس المصلّى ، حديث ٩ .
- (٣) الوسائل ، الباب ٢٩ ، من لباس المصلّى ، حديث ١١ .

كن يضرين فيقال لهن لا تشبهن بالحرائر على ذلك إذ عدم نسبة الضرب إلى نفسه و
 إسناده إلى مجهول بجملة كن يضرين إلخ من قبل الإمام (ع) ألمبين للشرع كاشف عن
 خلل في هذا الحكم و بعد معلومية الضرب من فعل عمر بالنسبة إلى أمة آل أنس يعلم
 كون الحكم بالضرب خلاف الواقع و كون صدوره عن الأئمة (ع) أحياناً من باب التقيّة و
 بعد سقوط أخبار الضرب عن الحجّية و عدم صلاحيتها لاثبات حكم شرعي من الحرمة أو
 الكراهة يرجع إلى عموم الفوق و هو قوله (ع) في خبر القمّاط السّابق إن شئت فعلت
 و إن شئت لم تفعل الظاهر في الأباحة و كون الأئمة مخيرة شرعاً بين التّستر و التّكشّف
 بل تعليق الاختيار على مشيئة الأئمة في خبر أبي بصير المتقدم بقوله (ع) إلّا أنّ تحب
 أن تختصر كاشف عن التّخيير و الأباحة و ما في الأحاديث من أنّه وردت تعبيرات غليظة
 في موارد الكراهة فليحمل أخبار الضرب عليها مدفوع بأنّه لم يرد الحكم بالضرب للحكم
 الكراهي في مورد فحمله عليها بلا موجب مضافاً إلى ما عرفت من فساد جهة صدور أخباره
 بل الأباحة هو مقتضى الأصل العملي بعد ما لم يثبت من الأدلّة ما يدلّ على الحرمة
 أو الكراهة و أمّا الاستدلال على الاستحباب كما في المعتبر بأنّ السّتر أنسب بالخفرة و
 الحياء و هو مراد من الحرّة و الأئمة إنتهى فيه إنّ ذلك بمجردّه لا يصلح لاثبات الحكم
 الشرعي بعد وجود هذا الملاك أي الأ نسبيّة بالحياء و العفة في مورد الوجه و الكفّين
 و القدمين و مع ذلك لم يدلّ دليل على إستحباب سترها فالحق بمقتضى الصّناعة
 الفقهيّة هو الأباحة هذا كله حال الأئمة و أمّا الصّبيّة فلعدم وجوب ستر الرّأس و الرّقبة
 عليها في الصّلوة طرق منها أنّ الموجود في لسان الأدلّة المرثية و هي مخصوصة بحسب
 الوضع اللّغوي بغير الصّبيّة أي البالغة أو منصرفة إلى ذلك و فيه أنّ الوضع اللّغوي
 لذلك غير ثابت بل المرثية إسم للصّنف المقابل للرّجل فيصدق على الصّبيّة وغيرها و صدق
 إسم الشّخص في مورد كالصّبيّة على غير البالغة لا يستلزم عدم صدق إسم الصّنف هناك
 كالمرثية لعدم التّنافي بين صدق إسم المرثية و الصّبيّة على شخص واحد و أمّا الانصراف

فليس له موجب ومنها خروج الصبيّة عن أدلة وجوب السّتر بالتخصّص نظراً إلى حديث رفع القلم وفيه بعد تصحيحه بما يرجع إلى التخصيص لان لسان الأدلة الأولى عامٌ للجميع نظير يا أيّها الذّين آمنوا أقيموا الصّلوة أو يا أيّها النّاس ونحوهما وحديث رفع القلم حاكم على الجميع و نتيجة ذلك تخصيص الألتزام بالنسبة إلى التّكليف إنّ ذلك مخصوص بالخطابات المتضمّنة للتكليف وأدلة الأجزاء والشّرائط متضمّنة للوضع دون التّكليف ومنها أنّ السّتر الصّلوتي إنّما هو بلحاظ السّتر عن الناظر حيث استكشفت عن الأدلة لإتحاد ملاكها و حيث لا يجب على الصبيّة التّحجّب عن الناظر فلا يجب عليها السّتر في الصّلوة وفيه إنّ إحراز إتحاد ملاكها في غاية الأشكال ولذا لم يلتزم أحد بجواز صلوة الصبيّة حال الاختيار مكشوفة العورة فمن الممكن ثبوتاً تفاوت ملاك ألحجب عن الله مع ملاك التّحجّب عن النّاس و معه كيف يمكن دعوى إتحاد الملاكين وإستكشاف حكم السّتر الصّلوتي عن حكم السّتر عن الناظر و هل هو إلّا من القياس الباطل فالأولى الاستدلال لحكم الصبيّة بصحيح يونس بن يعقوب (١) أنّه سئل أباعد الله (ع) عن الرّجل يصلّي في ثوب واحد قال نعم قال قلت فالمرثة قال لا ولا يصلح للحرّة إذا حاضت إلّا الخمار إلا أنّ لا تجده حيث أخذ في موضوع ستر الرّأس في الصّلوة بالخمار قيد البلوغ الذي يكون الحيض كناية عنه (فان أعتقت أامة في أثناء الصّلوة) فان حصل التّستر قبل زمان الاعتناق بان لم يتخلّل بين زمانيهما أنّ تكشف أصلاً صحّت صلوتها بلا إشكال و وجب المضى فيها ضرورة أنّها ما دامت أمة مشمولة لأدلة نفى لزوم الاختمار في الصّلوة و من حين تبدّل ذلك العنوان إلى عنوان الحرّة الموضوع لوجوب السّتر كانت مستورة الرّأس فلم يقع في صلوتها تلك خلل من ناحية شيع من أجزائها و شرائطها بل هي تامّة الأجزاء والشّرائط فتكون صحيحة مجزية بلا لزوم الأعادة و توهم أنّ أدلة نفى

(١) ألوسائل ، الباب ٢٨ ، من لباس المصلّى ، حديث ٤ .

لزوم الاختمار في الصلوة ناظرة إلى من تكون أمة في جميع الصلوة فهي منصرفة عن مثل المقام مدفوع مضافاً إلى إمكان دعوى إنصراف أدلة لزوم الاختمار في الصلوة إلى من تكون حرّة في جميع الصلوة فلا تشمل الأمور بانّ الأمة والحرّة لا يستقل كل منهما بخصاب خاصّ بالنسبة إلى الصلوة أحدهما بدون اشتراط الستّر والآخر معه ضرورة وجود الجامع بين العنوانين نظير الجامع بين عنواني الحاضر والمسافر حيث يشملهما معاً خطاب أقيموا الصلوة غاية الأمر يفترقان في الخصوصية من إقتصار الثاني على ركعتين وإتمام الأوّل أربع ركعات ولذا لو شرع في الصلوة مسافراً فوصل في الاثناء قبل تجاوز الركعتين إلى الوطن يجب عليه الأتمام أخذاً بالجامع وكذا العكس بان شرع في الصلوة حاضراً فبلغ في الاثناء حدّ الترخّص حيث يجب عليه القصر أخذاً بالجامع فهكذا في المقام قد تعلق الأمر بطبيعيّ الصلوة الجامع بين صلوتي الأمة والحرّة والاختلاف إنّما هو في الخصوصية أعني لزوم الستّر على الثانية دون الأولى فإدام تعنون المرثّة بعنوان الأمة مشمولة لخصوصية عدم لزوم الستّر وبمجرد تعنونها بعنوان الحرّة تصير مشموله لخصوصية لزوم الستّر والمفروض كونها واجدة لخصوصية الستّر من أوّل حين التّعنون بعنوان الحرّة فلا موجب للإعادة بل يحرم إبطال ما بيدها فيجب المضيّ فيها وتكون صحيحة مجزية لامحالة وفي قبال هذا التفريط الإفراط بالحكم بجواز إتمام الصلوة مكشوفة الرأس بلا لزوم الستّر عليها في الاثناء كما حكى عن المبسوط مستدلاً بالصلوة على ما افتتحت عليه وأنها دخلت في الصلوة مشروعاً فيجوز إتمامها كما هي والظاهر أنّ غرضه (قدّه) من كون الدخول في الصلوة مشروعاً تتميم الاستدلال بالصلوة على ما افتتحت عليه بذلك بدعوى أنّ المرثّة قد افتتحت صلوتها مكشوفة الرأس فدخولها في هذه الصلوة مشروع فيجوز إتمامها على ما هي عليها بلا لزوم زيادة شرط آخر فيها لأنّ غرضه (قدّه) عدّد ذلك دليلاً برأسه حتّى يتوجّه عليه أنّ دخولها قد كان بعنوان الأمة والمفروض تبدّل هذا العنوان إلى عنوان الحرّة فكيف يجوز إتمام الصلوة على ما هي عليها، نعم يتوجّه عليه أنّ الصلوة على ما افتتحت

عليه كما مرت الإشارة إليه غير مرّة ناظر إلى العُدول من حيث العنوان كالظَهْرِيَّةِ وَالْعَصْرِيَّةِ فلا يصلح لتصحيح فاقدة الجزء أو الشَّرْطِ وَاَمَّا إن لم يحصل التَّسْتُرُّ قَبْلَ زَمَانِ الْأَنْعَتِاقِ فاحتاج حصوله بعده إلى تَخَلُّلٍ تَكْشِفُ بَيْنَ آتَى الْأَنْعَتِاقِ وَالتَّسْتُرِّ فَان ضَاقَ أَلْوَقْتُ عَنِ التَّسْتُرِّ وَالأَعَادَةِ (وجب عليها ستر رأسها) في الأثناء وإتمام الصَّلوة إن لم تفتقر إلى فعل المنافي بلا إشكال في ذلك ولا خلاف ظاهراً لاهميّة الوقت (فان إفتقرت إلى فعل كثير) أو نحوه من المنافيات مضت في الصَّلوة مكشوفة الرأس مع ضيق الوقت عن الأعادة مستورة لاهميّة الوقت من سائر الشُّرَائِطِ وَالْمَوَانِعِ (إستأنفت) صلوتها مستورة الرأس مع سعة بلا خلاف في ذلك ولا إشكال وَاَمَّا مع عدم توقف التَّسْتُرِّ في الأثناء على فعل المنافي وسعة الوقت للأعادة فربما يقال بالتَّسْتُرِّ وَالْمَضَى في الصَّلوة لأن الأجزاء الواقعة قبل الانعتاق لم يجب التَّسْتُرُّ حالها فهي صحيحة مطابقة لامرها والأجزاء الباقية يمكن تحصيل شرطها بإيجادها بعد التَّسْتُرِّ وَاَمَّا حال التَّشَاغُلِ بِتَحْصِيلِ الشَّرْطِ فَهُوَ عَفْوٌ لِلإِضْطِرَارِ بِالتَّكْشُفِ حِينَئِذٍ حَيْثُ أَنَّ تَطْبِيقَ الطَّبِيعِيِّ عَلَى الْفَرْدِ إِنَّمَا هُوَ بِيَدِ الْمُكَلَّفِ فَانطباق الأمر بالصَّلوة على هذه الصَّلوة الخاصّة يستلزم الإضرار بترك التَّسْتُرِّ في ذلك الحين فيجب المَضَى فيها وتكون مجزية لكن يتوجه عليه أن إنطباق الطَّبِيعِيِّ على ذلك الفرد لا يستلزم الإضرار إليه ضرورة إمكان تطبيقه على غيره وعدم إضرار المُكَلَّفِ إِلَى التَّطْبِيقِ عَلَى هَذَا الْفَرْدِ فَلَا عَفْوَ بِالنِّسْبَةِ إِلَى حَالِ التَّشَاغُلِ بِالتَّسْتُرِّ بَلْ مَقْتَضَى إِطْلَاقِ أَدْلِهِ التَّسْتُرُّ بِحُكْمِ الْعَقْلِ وَجُوبِ الأَعَادَةِ مَعَ التَّسْتُرِّ بَعْدَ مَا عَرَفْتَ سَابِقاً مِنْ إِطْلَاقِ إِعْتِبَارِ التَّسْتُرِّ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْأَكْوَانِ لِأَنَّ الصَّلوةَ عِبَادَةً عَنِ الذَّهَابِ فِي حُضُورِ الرَّبِّ بِمَجْمُوعِ هَذَا الْمَرْكَبِ كَمَا يَشْهَدُ بِهِ تَحْرِيمُهَا التَّكْبِيرِ وَتَحْلِيلُهَا التَّسْلِيمِ فِيهِمْ عَرَفْنَا مِنْ دَلِيلِ إِعْتِبَارِ التَّسْتُرِّ أَوْ غَيْرِهِ فِي الصَّلوةِ إِعْتِبَارَهُ فِي مَجْمُوعِ الْعِبَادَةِ مِنْ أَوَّلِهَا إِلَى آخِرِهَا وَالْحَاصِلُ أَنَّ الْإِضْطِرَارَ الْمَسْقُوطَ لِلأَجْزَاءِ وَالشُّرَائِطِ كَمَا عَرَفْتَ سَابِقاً إِنَّمَا هُوَ الْإِضْطِرَارُ النَّاشِئُ مِنَ الْأُمُورِ بِهِ دُونَ الْأَمْرِ كَمَا فِي الْمَقَامِ وَمِنْ هُنَا عِلْمُ فَسَادِ الْفَرْقِ بَيْنَ صُورَتِي الْعِلْمِ بِالْأَنْعَتِاقِ فِي الْأَثْنَاءِ فَيَجِبُ

تحصيل الشتر قبله مقدمة وأجهل بذلك فلا يجب الا بعد حصول العلم به كما يظهر من صاحب مصباح الفقيه (قدّه) تنظيراً للمقام بال غسل قبل الفجر لصوم اليوم الذي تقدّم في كتاب الظهارة وجوبه وذلك لأنّ المقام كما عرفت آنفاً إنّما هو من باب تبدّل العنوانين اللذين كلّ منهما موضوع لحكم خاصّ نظير عنواني الحاضر والمسافر فما لم يتحقّق أحد العنوانين لا يترتب عليه حكمه حتى يجب تحصيل مقدّماته قبل حصوله بخلاف الغسل قبل الفجر فهو من باب الواجب التعلّيقى ولذا قلنا هناك تبعاً له (قدّه) بوجوب ذلك الغسل لما بيّناه من صحّة الواجب التعلّيقى فبين المقامين فرق واضح لا ينبغي قياس أحدهما بالآخر (وكذا الصبيّة إذا بلغت فى أثناء الصلوة بما لا يبطلها) بان بلغت من حيث السنّ لا بسبب الحيض فانّها تمضى فى الصلوة إذا حصل التستر قبل حصول البلوغ وتكون صلوتها مجزية بناءً على ما هو الحقّ عندنا من شرعيّة عبادات المعيّز غاية الأمر تلون الأجزاء الواقعة حال الصباوة بلون اللدب والأجزاء الواقعة حال البلوغ بلون الوجوب كما فصلناه فى مبحث المواقيت فتبدّل عنواني الصبيّة والبالغة كتبّدل عنواني الأمة والحرّة فيأتى هنا جميع ما تقدّم من الفروع وأحكامها فتدبّروا أمّا مكروهات اللباس فلتطلب بادلتها من المطّولات (المقدّمة الخامسة فى المكان) وفيه جهات من البحث منها تعريف المكان عند الفيلسفى والفقيه ومنها جواز الصلوة فى كل مكان مملوك أو مأذون ومنها حكم الصلوة فى المكان المغمصوب ومنها حكم بعض فروع المكان ومصاديقه أمّا الجهة الأولى فالمكان بعد ما كان عرفاً عبارة عمّا يعتمد عليه أو يستقرّ عليه الشخص أو الشئ وذلك لا يشمل مثل احتواء قارورة على ما يع حيث تكون القارورة مكاناً لجميع الماي مع عدم إعتقاد جميعه عليها، أراد أهل الفلسفة تعميمه فعرفه بعضهم بالفاصل بين سطحى الشئيين الحاصل من ماسّة السطح الباطن من الحاوى مع السطح الظاهر من المحوى وبعضهم بما ينتقل عنه الشئ أو اليه أو يتحرّك منه الشئ أو اليه وثالث بالفراغ الذى يشغله شئ وقد أشكل الأمر على جماعة بالنسبة إلى

الأخير الذي هو عبارة عن الخلاء وقد أنكره جماعة وادّعوا إنحصار الوجود بالعلماء غاية الامر يتخلخل الكثيف في اللطيف كتخلخل أجزاء السكر المصوب في الماء في أجزاء الماء للطافة أثناسي لالوجود بعد لطيف يسمّى بالخلاء وهكذا كل جسم بالقياس إلى ما هو أثقل منه ثم إن القائلين بوجود الفراغ أي الخلاء ادّعوا كونه من الأبعاد فعبّروا عنه بالبعد المجرد والأولى التعبير عنه بالبعد اللطيف كما سيّضح لك وجهه فأورد عليهم بأن لازمه اجتماع البعدين فيما إذا شغله جسم كموضع الجدار المجتمع فيه بعد المكان وبعد الجدار وهو مستحيل فيكشف عن استحالة الخلاء لكنه لم يتعرّض لجهة استحالة اجتماع البعدين والظاهر أنّ نظره إلى إستبعاد إجتماعهما والتّحقيق عدم الأستبعاد فضلاً عن الأستحالة في ذلك فإنّ أمثال هذه الأمور من التجريبات المنتهية إلى الأحسّ من غير أن يكون لها برهان عقلي ونحن نشاهد بالأحسّ إجتماع أبعاد عديدة كلها لطيفة لاسبيل إلى الألتزام بتخلخل بعضها في بعض كالهواء والنّور والدّخان ففى مورد إجتماعها يلزم بضميمة بعد المكان إجتماع أبعاد أربعة فهل النّور متخلخل فى الهواء أو العكس نعم يمكن أن يقال بأنّ النّور أطف من الهواء لنفوذ فيه لا ينفذ فيه الهواء وكيف كان فقضية التجربة وشهادة الأحسّ إجتماع الأبعاد وعدم موجب لامتناع الخلاء وجوداً من جهة استلزامه إجتماع النقيضين ولاوقوعاً من جهة استلزامه محالاً آخر وقد ثبت فى العلم الجديد وجود الخلاء خارجاً حيث استخرجوا الهواء بها من الجزئين المعروفين من بعض الأشياء القابلة للبقاء بدون الهواء فبقيت فارغة عن كلّ شىء فالخلاء عبارة عن بعد موجود لطيف بحسب الذات قابل للاشغال غاية الأمر أنّه مقرون خارجاً بغيره بلا دخل لهذه اللوازم وإن كانت دائميّة ألتى هى بمنزلة المقارنات الأتفاقيّة فى حقيقته فقهرًا لادخل لعنوان التّجرّد عنها فى قوامه ولذا رجّحنا سابقاً التّعبير عنه بالبعد اللطيف دون المجرد الموهوم لدخل عنوان التّجرّد فى قوامه بل نفس ورود هذه الأشياء فى الفضاء دليل على وجود الخلاء ضرورة إستحالة تحقّق الشىء فى

اللاشيء فلا بد وأن يكون هناك فراغ تشغله تلك الأشياء وقد إنقذح أن عدّه في عداد المقولات التّسع العرضيّة غير وجيه حيث عرفوا مقولة العرض التي هي جامع تلك المقولات بالوجود في الموضوع مع أنّ إثبات وجود الخلاء موقوف على التّفريخ عن جميع ما عداه فهو لا محالة وجود مستقل عبارة عن نفس الموضوع لأنّه وجود في الموضوع فالمراد بمقولة الأين إذا كان الخلاء فليس بعرض وإن كان نسبة المعتمد إلى المعتمد عليه فيكون عرضاً و الظاهر منهم الثاني كما يؤيدّه جعلهم لها من المقولات التّسبيّة أي ذات الأضافة إلى المكان والمكين بل الظاهر كون مفهوم المكان لدى العرف ما يعمّ الفضاء ثم إنّ تعرّض الفقهاء رضوان الله عليهم للمكان الفيلسفي ألواصل إلى حدّ الخلاء في المقام إنّما هو لتعيين حكم وقوع جناح ملوك في فضاء ملك الغير فإن عمّنا المكان عن معناه العرفي إلى المعنى الفيلسفي دخل ذلك في حكم الغصب وإلا فلا حيث اختلفت الآراء في ذاك الحكم فليل باتّساع ملكيّة كل أحد بالنسبة إلى الأرض المملوكة له من جهة التّحت إلى تخوم الأرض ومن جهة فضاء الفوق إلى عنان السّماء فهذا الخيط العمودي من جهتي هذه القطعة من الأرض مملوك لصاحبها أينما ذهب من حيث الأمتداد بل ادّعى على ذلك الأجماع وعليه يكون البناء في فضاء ملك الغير كيفما كانت من الغصب وقيل بعدم ملكيّة المقدار الخارج عن حدوده العرفيّة من الجهتين وقيل بالتّفصيل بين الجهتين وحاصل الكلام في تحقيق ذلك أنّه لا مجال للاعتماد على الأجماع في ذاك الحكم بعد عدم ثبوت إجماع كذلك وبعد إجمال المراد من تخوم الأرض وأنّه مطلق حتّى لما يصل إلى ما هو ملك للغير أو محدود بما دون ذلك أو غير ذلك ولا على دليل تعبدي آخر لعدم وجوده بل المدار على الاعتبار العرفي الذي لم يرد عنه الشّارع ومن المعلوم باعتبار مقدار من الفضاء ومن تخوم الأرض لدى عرف العقلاء من تبعات ملك الشّخص إلى حدّ لا يخرج عن صدق التّبعيّة عرفاً وبهذا اللّحاظ يعدّونه ملكاً له وقد كان هذا الاعتبار العرفي بمرأى ومنظر من الشّارع ومع ذلك لم يردع عنه بتحديد حدّ خاصّ

للملك فيكشف عن رضائه بذلك وإن شئت قلت عن إمضائه له وعليه فلو بنى شخص فسى فضاء ملك أغير مع فصل طويل بين البناء و ذلك الملك لم يكن من الغصب فى شىء فلا مانع عنه من هذا ألحىث فلو لم يوجب ضرراً على صاحب ذلك أملك من جهة أخرى جاز من جميع الجهات لعدم إنطباق عنوان محرم عليه وإلا جاز من جهة الغصبية لا من تلك الجهة فإن البحث فى المقام حيثى كما لا يخفى إلا أن الأناصاف أن ما ذكرنا لا يبتنى على تحقيق معنى المكان وأنه هل هو أخلأ أو غيره وأما تعريفه عند ألقية فعمدته ما عن فخر أالمحققين (قدّه) فى ايضاح ألقواعد من أن المكان فى عرف ألقهاء ما يستقر عليه أالمصلى ولو بوسائط وما يلقى بدنه وثيابه وما يتخلل بين مواضع أالملاقات من موضع أالصلاة كما يلقى مساجده و يحاذى بطنه و صدره إنتهى وقد أورد على قوله ما يستقر عليه أالمصلى ولو بوسائط بالانتقاض أالصلاة فى فوقانى مملوك له معتمد على تحتانى مملوك لأغير إذ لازم هذا ألتعريف بطلان تلك أالصلاة ولا يلتزم به أحد و يمكن دفعه بأن أالصلاة فى ذلك ألقوانى يتصور على وجهين أحد هما أن يكون إستقرار أالمصلى فى المكان أالمزبور عد وانياً بان يكون موضع إتكاء ألقوانى على ألتحانى ملك أأغير فى هذه أالصورة تلتزم بالبطلان بناءً على ألامتناع أذى هو مذهب أالمشهور ثانيهما أن يكون إستقراره فيه غير عد وانى بان يكون موضع أالكاء محققاً أالمصلى و هذه أالصورة خارجة عن ألتعريف أالمزبور تخصصاً بقرينة ألقام وإن كان مقتضى أأجمود على ظاهر ألقول شموله لها و لذا قيل بان ألتعاريف من قبيل شرح أاسم أى ألتعريف بالرسم و أورد على قوله ما يلقى بدنه و ثيابه بالانتقاض بما إذا كان أالمصلى مالكاً لأخصوص مقدار من الأرض يسع موضع إستقراره و لكن شغل حجم بدنه من ألقضاء أزيد مما يحاذى ذلك أالمقدار من الأرض حيث يكون ألقضاء أالملاصق لبدنه و ثيابه حينئذ مملوكاً لأغير فلان هذا ألتعريف بطلان أالصلاة بناءً على ألامتناع قضاء لا اتحاد ألكون أالصلوتى عليها مع ألكون أالغصبى و لا يظن بأحد أاللتزام به و يمكن دفعه بأن صحة أالصلاة بناءً على عدم

وجود الخلاء هو مقتضى القاعدة ولوعلى القول بالامتناع ضرورة أنّ المصلّى عليه هذا إنّما أم بطرد هواء الغير ابتداءً و لكن كونه الصلّوتى بعد ذلك لم يقع فى ذلك أللهواء حتّى يستلزم البطلان على الامتناع لفرض طرده من أوّل الأمر و إشغال مكانه. نعم بناء على ما قويناه تبعاً لجماعة من المحقّقين من وجود الخلاء يتّحد كونه الصلّوتى مع الكون الغصبى فى الخلاء المملوك للغير و نلتزم بالبطلان بناءً على المشهور من الامتناع فالنقض غير ناقض و أورد على قوله ما يتخلّل الخ الظاهر بقريئة التّنظير بما يلاقى مساجده و يحاذى بطنه و صدره فى كون المراد بما يتخلّل ما يحاذى بعض مواضع المصلّى حين السجود بالانتقاض بما إذا كان هناك ثوب مغصوب يحاذى صدر المصلّى حال السجود إذ لازم هذا التّعريف بطلان الصلوة فى الفرض لا تحاد الكون الصلّوتى مع الكون الغصبى و لا يظنُّ ألالتزام به من أحد، و يمكن دفعه بأنّ الظاهر ممّا يتخلّل بقريئة المقام ما يكون له ربط بالمصلّى كفضاء المكان المغصوب لا ما لا يرتبط به كالثوب فى المثال، إلاّ أن يقال بأنّ البطلان بالنسبة إلى ذلك الفضاء موقوف على القول بوجود الخلاء و إلاّ فتصحّ الصلوة لما مرّ فى دفع الانتقاض على الفقرة الثانية من التّعريف و لاجل ما ذكر من الانتفاضات عدل بعض الفقهاء عن ذلك إلى التّعريف بأنّه الفراغ الذى يشغله بدن المصلّى أو يستقرُّ عليه ولو بوسائط و قد أورد على قوله أو يستقرُّ عليه الخ بالانتقاض بما تقدّم مع جوابه و على قوله الفراغ الخ بالانتقاض بالصلوة تحت الخيمة المغصوبة أو السقف المغصوب إذ لازم هذا التّعريف بطلانها و لا يلتزمون به و يمكن دفعه بأنّ ذلك يتصور على وجهين أحدهما أن يكون نفس المكان من المشتركات فتصحّ صلوة المصلّى كإراضى منى و عرفات و أمّا الأنتفاع بالخيمة بمجرد فليس متّحداً مع الصلوة حتّى تبطل و كذا فى السقف ضرورة أنّ ما يتّحد مع الكون الصلّوتى أى التصرّف فى الفضاء محقوق له و ما يكون محرّماً و هو الاستغلال بالخيمة أو السقف المغصوبين لا يتّحد مع الكون الصلّوتى إذ هو نظير الصلوة حال الاستضاءة بالسراج المغصوب و تعلق الأجاره بمثل الاستغلال

تحت الخيمة أو السقف في الفرض أمر عرفي متداول بين العقلاء فتوهم إختصاص الأجاره فيه بمثل الانتفاع من فضاء ذلك المكان كما صدر عن بعض الأساطين في مقام الانتقاض على هذا التعريف فاسد، ثانيهما أن يكون الفضاء ملكاً للغير ففي هذه الصورة نلتزم بالبطلان فالتنقض على أيّ تقدير ليس بناقض وإن كان الأولى مع ذلك كله تعريف المكان بأنه حيز المصلى وما يشغله باكوانه الصلوة نعم ربما يقال كما في كشف اللثام ومصباح الأفقيه وغيرهما بعدم الحاجة إلى هذه التعريفات بعد عدم وقوع لفظه المكان في لسان دليل تعبدى معتبر وعدم توقف معرفة أحكام المكان على معرفة تعريفه الفلسفى ونحوه بل العمدة تشخيص مصداقية الصلوة فيه لكبرى إجتماع الأمر والنهى وعدمها، وكيف كان فالامر في ذلك سهل (و) أما الجهة الثانية فإنّ (الصلوة في الأماكن كلها جائزة بشرط أن يكون) مباحاً بالأصل أو (مملوكاً) للمصلى عيناً أو منفعة باحد أسباب الملك من الحياة والبيع والأجاره والأصداق والهبة وغيرها ممّا يخرج معه عن الغصب تخصّصاً بالضرورة من المذهب والدين حيث لا ملاح عليهذا من التصرف أصلاً ويدل على جواز الصلوة بالخصوص، المستفيضة الدالة (١) على أنّ الأرض جعلت مسجداً وطهوراً وأما الاستثناء في قوى عبيد بن زراره قال سمعت أبا عبد الله (ع) يقول الأرض كلها مسجد إلا بئر غائط أو مقبرة أو حمام فمحمول على الكراهة بقرينة الأخبار المرخصه فى الصلوة فى هذه المستثنيات وبالجملة لا ينبغى الأشكال فى أنّ الأرض كلها للامام عليه السلام كما ورد فى حسن مسمع (٢) وغيره وهذه الملكية فى طول ملك الله تعالى وفوق ملك الناس بمعنى أنّ الله كما له السلطان على الأشياء وله ملك السموات والأرض فهذه الملكية الواسعة موهوبة للامام (ع) حيث أنّ له الولاية الكبرى الآلهية المقتضية

(١) الوسائل ، الباب ١ ، من مكان المصلى .

(٢) الوسائل ، الباب ٤ ، من الأنفال ، حديث ١٢ .

لتلك الملكية الواسعة ولا موجب لحمل الاخبار على أرض الأنفال نعم قد قرّر الله كما قرّر الأئمة (ع) أناس على ملكياتهم وأملأهم وأمضوا ذلك لكن لهم الانتزاع منهم متى شاؤوا وكيف شاؤوا ولذا ذهب جماعة إلى أن جعل الحق (١) للمارة إنما هو لكون زمام أملاك الناس وملكياتهم بيد الله وكذا ربما يؤخذ باذن المالك الحقيقي في مورد عدم إحراز إذن المالك الأطولى كما ستعرف دعواه بالنسبة إلى التصرف فى الاراضى المتسعة والعمياء الكثيرة وأما الأنفال فهى باقية على ملك الأمام (ع) فكل أرض لا يد عليها من أحد فهى ملك الأمام (ع) لكنّه (ع) أذن فى تملك الأراضى بقوله (ع) من أحين أرضاً ميتة فهى له (٢) بل يظهر من قوله (ع) فى مرسل يونس الأطويل وهى متروكة فى أيديهم حتى يقوم قائمنا الحديث جواز تصرف جميع الناس وتملكهم لها وأن الحجّة عجل الله فرجه إذا ظهر ينتزعها من أيدي غير شيعته (ع) وكيف كان فما يكون من الأراضى ملكاً للأمام (ع) لا إشكال فى جواز الصلوة فيه بمقتضى هذه الأدلة فضلاً عن ألقطع برضاه (ع) بذلك نظير ألقطع برضاه (ع) بالنسبة إلى صرف السهم فى بعض المصارف اللازمة إنما الكلام فيما يكون ملكاً للغير وقد ذكر الفقهاء لجواز الصلوة فيه أسباباً أربعة أشار المصنف (قدّه) إلى ثلاثة منها بقوله (أو ما دوناً فيه والأذن قد يكون بعوض كاجرة وشبهها وقد يكون بالاباحة فهى إما صريحة كقوله صلّ فيما وبالفحوى كاذنه بالكون فيه أو بشاهد أحوال كما إذا كان هناك أمانة تشهد أن المالك لا يكرهه) فأول تلك الأسباب هو الأذن الصريح فى الصلوة فيه بحيث لا يعتريه شك فتصح الصلوة حينئذ إجماعاً بل ضرورة من المذهب والدين وقد يناقش فى جعل المصنف (قدّه) ما يستحقه الشخص بالاجرة من أقسام ما يستباح بالأذن كما فى المدارك وظاهر

(١) الوسائل ، الباب ٨ ، من بيع الثمار .

(٢) الوسائل ، الباب ١ ، من إحياء الموات ، حديث ٥ و ٦ .

مصباح ألفقيه بأن منافع العين المستاجرة ملك للمستاجر فلا ينوط إستيفائها بأذن المالك بعد حصول الأجرة عن طيب نفس منه فطيب نفسه بالأجرة التي هي المعاوضة بين المنافع والعوض أثر في صيرورة المنافع ملكاً للمستاجر لافي إباحة إستيفائها فلو أريد بالملوك ما يعم ملك المنفعة لكان أولى لكن يمكن أن يقال بان مراد المصنف (قدّه) من الأذن بالعوض هو الأباحة بالعوض لا الأجرة حتى يرد عليه الأشكال كما أنّ تعبيره (قدّه) عن بعض أقسام الأذن بالأباحة للإشارة إلى عدم المنوعيّة وكيف كان فهل المدار في جواز الصلوة في ملك الغير على خصوص إنشاء الأذن فيها كما هو الظاهر من لفظه الأذن أو على الرضا الباطني بذلك بما هو كيف نفساني كان كاشفه الأذن أم غيره الظاهر هو الثاني لموثق سماعه (١) عن أبي عبد الله (ع) إنّ رسول الله (ص) قال من كانت عنده أمانة فليؤدّها إلى من ائتمن عليها فانه لا يحل دم امرئ مسلم ولا ماله إلا بطيبة نفس منه حيث يدل على أنّ المدار في جواز التصرف في مال الغير على مجرد الطيب الذي هو كيف نفساني بأيّ كاشف إنكشف بلا دخل لخصوص كاشف في ذلك ولا ينافيه التعبير بالأذن في التوقيع المروي عن صاحب الزمان عجل الله فرجه الشريف من أنّه قال لا يحل لأحد أن يتصرف في مال غيره بغير إذنه الظاهر في دخل خصوص الانشاء في ذلك إذ مضافاً إلى ضعف سنده وعدم الانجبار بعمل المشهور لعدم إحصار الدليل به بعد وجود مثل الموثق إذا ورد الدليل على الطريق وذي الطريق معاً يكشف عن كون المدار على ذي الطريق وعدم خصوصيّة لنفس الطريق وعلى فرض ظهور كل من الخبرين في إستقلال كل منهما بالسببيّة فمقتضى الجمع بينهما التخيير و جواز الاكتفا بنفس الرضا الباطني بأيّ كاشف إنكشف وتوهم أنّ مقتضى الجمع بين الخبرين كون كلا الأمرين معاً سبباً واحداً مدفوع بأن ظهور كل من الأمرين في السببيّة

(١) الوسائل ، الباب ٣ ، من المكان ، حديث ١ .

المنحصرة حتى يقتضى الجمع بينهما كون كل واحد جزء السبب وكون المجموع تمام السبب إنما هو بالظهور المقامى بخلاف ظهوره فى السببية التامة حتى يقتضى الجمع بينهما التخيير فانه بالظهور اللفظى ولا ريب فى تقدّمه على الظهور المقامى فعلى أى تقدير تكون النتيجة ما ذكرناه من جواز الاكتفاء بالرّضا الباطنى ومن هنا يعلم حال الثانى من تلك الأسباب أى الفحوى كما إذا أذن فى الأكل أو القيام فيستفاد منه بالاولوية جواز الصلوة فى ذلك المكان وأنّ المصحح للصلوة هو الرّضا الباطنى المنكشف بالفحوى نعم ربما يناقش فى تنظير المصنّف (قدّه) للفحوى بالأذن فى الكون كما فى المدارك ومصباح الفقيه بأنّ الفحوى فى مصطلح القوم مفهوم الموافقة كاستفادة حرمة الضرب من قوله تعالى ولا تغلّ لهما أفّ إذا قصد الكناية عن أدنى مراتب الأذية وأمّا فى المقام فليس إستفادة جواز الصلوة منه من هذا القبول بل من باب أنّ الأذن فى الشىء إذن فيما يلزمه عرفاً وعادة وربما يجب عنه كما فى الجواهر بأنّ المراد من الفحوى هنا هو القطع بالرّضا سواء كان بنحو الأولوية أو المساوات لكنّ الحقّ أنّ الفحوى فى المقام على معناه العام أى الأولوية والتعدّى من الأذن إلى الأعلى غاية الأمر أنّ الأولوية لها قسمان أحدهما أولوية تطبيق الطبيعى على بعض مصاديقه من تطبيقه على بعضها الآخر كما فى مثال المصنّف (قدّه) فإنّ الأذن فى طبيعى الكون الذى من مصاديقه الأكل والقيام يكون بطريق أولى إذناً فى الصلوة التى هى من مصاديقه بناءً على جزئية القيام والركوع ونحوهما بماهى حركات فاعلية للصلوة ثانيهما أولوية أحد الملازمين عن الآخر فى الحكم وفى هذا القسم تارة يكون المدلول المطابق للكلام قطعياً كما إذا كان صريحاً فى الأذن فى الأكل أو القيام فيستفاد منه بالاولوية الأذن فى لازمه أى الصلوة وأخرى يكون المدلول المطابق ظنياً بالظنّ الحجة كما إذا كان ظاهراً فيما ذكر فإنّ الظهور من الظنون التى تكون حجة لدى العقلاء وفى كلاً الشقين يكون مناسط الحكم الذى به نتعدّى من أحد الملازمين إلى الآخر قطعياً ولذا يعدّان من الفحوى

ولا يضر بذلك ظنية أصل المدلول في أحدهما فتصح الصلوة فيهما معاً وتوهم عدم الصحة في صورة ظنية أصل المدلول بدعوى عدم حجية الظن فيكون من الاستلزامات العقلية دون المدلول اللفظية فليس هناك حجة لاحراز رضا المالك مدفوع بأن الاستلزامات العقلية هي ما تحتاج إلى ضم مقدمة خارجية يحكم معها العقل باللزوم ولا يصح إسنادها عرفاً إلى اللفظ بخلاف المدلول الالتزامية فيصح إسنادها عرفاً إلى اللفظ وإلى مراد المتكلم منه غاية الأمر يكون اللزوم بينها وبين معناها المطابق عقلياً أو عرفياً وما نحن فيه من هذا القليل لما عرفت من أن ظهور اللفظ من الظنون الحجة لدى العقلاء فبعد القطع بوجود المناط في لازم مدلوله المطابق يكون اللزوم عقلياً والمعنى مستنداً إلى اللفظ عرفاً فذلك هو الحجة لاحراز رضا المالك نعم لو كان وجود المناط ظنياً لكان من الاستلزامات العقلية ولم تكن هناك حجة لاحراز رضا المالك لكنه خلف الفرض من قطع المناط في الملازم ومن ذلك علم حال ثالث تلك الأسباب أعنى شاهد الحال ومطلق الأمانة الكاشفة عن رضا المالك وعدم كراهته وأنه ليس لشاهد الحال موضوعية في عالم السببية لجواز الصلوة في ملك الغير إذ لم يدل دليل تعبدى على كونه بعنوانه سبباً للجواز وإنما هو كاشف عرفي عن طيب النفس بما هو صفة نفسانية التي عرفت دلالة موثق سماعه على أن المدار في جواز التصرف في ملك الغير عليه فاستقلال شاهد الحال بالسببية إنما هو بلحاظ استقلاله بالطريقة للطيب الباطني الذي عليه المدار في باب جواز التصرف في أموال الناس إذ قد عرفت هناك أنه لا خصوصية في هذا الباب لشيء من أقوال صاحب المال بل هي كواشف عن طيبه الباطني بما هو صفة نفسانية فلما الموضوعية لشيء من كواشفه وربما يعبر عنه بالرضا التقديري وكيف كان فقد ظهر مما ذكرنا حكم الفرع المعروف وهو ما إذا كان المالك كارهاً بالفعل بالنسبة إلى شخص خاص لا شباهاه في إحراز الخصوصية التي هي جهة تعليلية لكراهته في ذلك الشخص كما لو زعم أن زيدا عدوه فكره تصرفه بالصلوة أو غيرها في ملكه بحيث

لو علم أنه ليس بعدوه لحصل له الطيب و لم يكن كارهاً أصلاً و أنّ الحقّ عدم كفاية ذلك في جواز الصلوة ضرورة عدم وجود الطيب بما هو صفة نفسانية في باطنه بالفعل بل وجود ضده و هو صفة الكراهة فيه بالفعل حسب الفرض و لا يعقل اجتماع الصفتين في باطنه في آن واحد بالنسبة إلى متعلّق واحد هو تصرف هذا الشخص الخاصّ الخارجى كزيد فما عليه المدار في جواز التصرف ليس بوجود و ما هو الموجود ليس بمجوز بل مانع و هذا بخلاف ما لو كانت صفة الطيب النفسانية موجودة في باطنه بالنسبة إلى شخص بخصوصيته الخارجيّة غاية الأمر أنّه إشتهب في تطبيق عنوان موضوع لكراهته الفعلية بنحو الجهرته التقييدية على ذلك الشخص كما لو رأى شبحاً فزعم أنّه عدوه الذى يكره تصرفه و غفل عن أنّه زيد الذى يرضى بتصرفه بحيث لو التفت إلى أنّه زيد لوجد الطيب بالنسبة إليه موجوداً في نفسه فإنّ الحق جواز تصرف زيد و صلوته حينئذ في ملكه ضرورة توأمية الكراهة المترتبة فعلاً على عنوان العدم و المطبق اشتباهاً على زيد مع الطيب الفعلى بالنسبة إليه موجوداً في باطن نفسه غاية الأمر عدم إلتفاته إلى صفة الطيب لعدم إلتفاته إلى أنّه زيد لا عدوه فلو أريد بالرضا الشأنى أو التقديرى هذا اللثانى لكفى في جواز الصلوة و لو أريد به الأوّل لم يكف في ذلك أصلاً و الحاصل أنّ التقدير لو كان بمعنى الفرض و تقدير ما ليس بموجود موجوداً لم يكف في جواز الصلوة و إن كان بمعنى لحاظ الموجود و إلتفات إلى كفى قطعاً ثمّ إنّ هل يعتبر في شاهد الحال إفادته القطع بالطيب كما يظهر من صاحب المدارك (قدّه) بدعوى أنّ الأصل عدم جواز التصرف في ملك الغير في غير صورة الطمع و العلم بالرضا فلا يكفى مطلق الأمانة و الظنّ و لو كان نوعياً مورثاً للاطمينان أم لا بل يكفى في خصوص باب التصرف في ملك الغير مطلق الأمانة و الظنّ و لو لم يورث الاطمينان النوعى و إن لم نقل بكفايته في غيره كما يظهر من صاحبى الحدائق و المستند (قدّهما) أم يفصل بين بابى اللباس و المكان فيكفى ذلك فى اللثانى دون الأوّل كما يظهر من الشهيد (قدّه) وجوه بل أقوال مبنية على الالتزام

بالتعبد في باب الطرق كالكاشفة عن الطيب الباطني وعدمه والتحقق عدم إعتبار إفادته ألقطع بخصوصه ضرورة استحالة التعبد بالطريق ثبوتاً وإثباتاً كما حققناه في الأصول فكل طريق عرفي وأمانة معتبرة لدى العقلاء حجة في باب إحراز الطيب الباطني الموجب لجواز الصلوة وسائر التصرفات في ملك الغير ومن المعلوم أن الأمارات العرفية المورثة للاطمينان النوعي طرق عرفية متداولة بين عقلاء العالم من المليين وغيرهم فهي كافية في إحراز رضا المالك الذي يقبح عندهم التصرف فيه بدونه ولا فرق في الإمارات النوعية بين ما كانت من قبيل الأقوال أو من قبيل الأفعال وذلك لأن بعض الأفعال له جهة الكشف إما بالمواضعة أو بالتكرار فالاول كما إذا عين المالك بالجعل والمواضعة وقتاً خاصاً لدخول أرباب الحوائج أو غيرهم في داره ل قضاء حوائجهم أو الصلوة فيها أو غير ذلك من أنحاء التصرفات وجعل الكاشف عنه فتح بابيه أو رفع راية منه والثاني كما إذا تكرر من الناس دخولهم عليه فيها في وقت خاص وتصرفهم بمرأى منه ولم يردعهم وبلغ ذلك حد الكشف النوعي برضاه بالتصرف في ذلك الوقت بنحو الوضع التعيني فإن مثل هذا الفعل وهو فتح الباب أو الجلوس معهم بلا ردع طريق عقلائى لاحراز رضاه وإن لم يورث الاطمينان شخصاً فجميع هذه الطرق العقلية حجة لاحراز الطيب الذي عليه المدار في جواز الصلوة وسائر التصرفات في ملك الغير ومن المعلوم عدم وصول ردع من الشارع عن الأفعال الكاشفة بالكشف النوعي فنأخذ بها ولايتوهم أننا نقول بمقالة المحقق الفقي (قده) من تعميم الحجة للقطع والعلم العادي ومطلق الظن ولو غير الاطمينان من بل نقول بان المدار على الطرق العقلية بلا إعمال تعبد فيها وعدم إحصار تلك الطرق بالأقوال كالإصرح بالرضا بل يكفي في ذلك بعض أفعال المالك كما ذكرنا لم يبرز كراهته الفعلية فما قيل من أن الأفعال قاصرة الدلالة لو أريد به تصور دلالتها بالنسبة إلى الألفاظ ضرورة أنها أظهر من الأفعال في الكشف عن المرادات فهو حق وإلا فعلى إطلاقه محل تأمل بل منع واضح لمخالفته بالنسبة إلى بعض الأفعال

مع ما نشاهد من طريقة عقلاء العالم نعم لا يكفي مطلق الظن ولو لم يكن معتبراً عند العقلاء لاصالة حرمة التصرف في أموال الناس وأما ما في المستند من أن الأصل الأولى في الأموال جواز التصرف خرج منه صورة العلم بعدم الرضا أو الظن به أو احتمالاً وبقي الباقي فبمجرد الظن بالرضا ولو لم يكن معتبراً يجوز الصلوة في ملك الغير بمقتضى الأصل الأولى فيدفعه أن المراد بالأصل المزبور لا بد وأن يكون أصالة ألباحة في الأشياء وقد خرجنا عن ذلك في خصوص الأموال بالدليل وهو موثق سماعاً المتقدم أدال على عدم حلية مال إمرة مسلم لاخيه إلا بطيبة نفس منه فكيف يمكن التمسك باصالة الجواز بعد ذلك كما أن ما فيه من حصر مورد الحرمة في الموثق بالتصرفات المتلفة تدفعه أن غاية ما يمكن التمسك لذلك هو أن حذف المتعلق في الموثق يوجب الأجمال فلا بد من الاقتصار على المتيقن وهو التصرفات المتلفة، وفيه أن حذف المتعلق يفيد العموم والأطلاق ويساعده الاعتبار العرفي الذي عليه فطرة العقلاء فلا مجال مع الأطلاق للاخذ بالقدر المتيقن كما هو الشأن في جميع المطلقات وأما توهم أن بعض التصرفات لا يعدد لدى العرف تصرفاً نظير تمويج هواء الغير أو الاستئذنة بسراجه والاستغلال بجداره فمدفوع بان الكبرى وإن كانت مسلمة لكن الصغرى ممنوعة ضرورة أن الصلوة كالقعود والقيام ونحوهما من الأفعال تعدد تصرفاً لدى العرف ومن هنا علم فساد التمسك لجواز الصلوة في الأراضى المتسعة والتصرف في المياه العامة باخذ الماء للشرب وحاجة المسافرين والأنعام ونحوها من الأنهار الكبيرة بعدم عدّ مثل هذه التصرفات عند العرف تصرفاً لما عرفت من صدق التصرف وتطابق الاعتبار العرفي والدليل الشرعي على قبح التصرف وحرمة في غير المأذون فيه من المالك وأما التمسك لذلك بان مالك المملك ومالكه الذي هو المالك الحقيقي أى الشارع قد أذن في التصرف في الأراضى كما جعل للناس حقاً بالنسبة إلى المياه العامة مطلقاً حتى مع العلم بكرهه المالك فيدفعه أن جعل ذلك الحق كحق المارّة ونحوهما لو قلنا

بها فانما هو من جهة ما دل الدليل عليه كما قيل بدلالة (١) قوله (ع) الناس شرع
سواءً في ثلثة الماء والكلاء والتار على جواز التصرف في المياه الكبيرة واما بالنسبة إلى
الأراضي فلم يدل دليل على الأذن الشرعي أو جعل حق للناس فيها، وأضح من ذلك
فساداً دعوى جعل الحق بالنسبة إلى خصوص الصلوة في الأراضي فانها صادرة واضحة
كما أن التمسك لذلك ببقاء الأباحة الأصلية بالنسبة إلى مثل هذه التصرفات وأن الأحياء
سبب لملك الرقبة لا لملك جميع منافعها فاسد لأن الأحياء المملوكة أدخلتها في موضوع
دليل الحرمة المقتضى باطلاقه لحرمة جميع التصرفات فيها فلا يبقى شك بعد ذلك في
شيء من حصص التصرفات وبالجملة منافع الأرض مملوكة بتبع ملك الأرض أحياناً بسبب
الأحياء واما الأراضي المتسعة التي عدّها بعضهم رابع أسباب جواز الصلوة في ملك
الغير ولم يتعرض لها المصنف (قدّه) فقد استدلل لجواز الصلوة وسائر التصرفات
المتعارفة فيها بوجوه منها جعل الحق للناس من قبل الشارع ولو مع العلم بكراهته
أعمالك كما تقدّم مع جوابه ومنها بقاء الأباحة الأصلية بالنسبة إلى التصرفات المذكورة
وقد تقدّم مع جوابه ومنها ما يظهر من خلال كلمات الشهيد (ره) في الذكري من
حصر الحرمة بالتصرفات المضرة دون غيرها كالاستغلال بحائط الغير وفيه أن الحصر
بالمضرة تقييد في إطلاق دليل الحرمة كموثق سماع المتقدم من غير مقيد واما التنظير
بالاستغلال فهو مع الفارق ضرورة عدم كون الاستغلال بحائط الغير تصرفاً فيه أصلاً
لإذ الحائط قد منع عن إشراق الشمس على حصّة من الأرض وهو إنما جلس في هذه
الحصّة من الأرض المباحة أو المملوكة له فاين تصرفه في ملك الغير بخلاف الصلوة في
الأراضي المتسعة فانه تصرف في ملك الغير جزماً، ومنها ما يظهر من كاشف الغطاء
(قدّه) من التمسك بنفي الحرج بضميمة إذن أملك الحقيقي، وفيه أن المراد بذلك إما

(١) الوسائل ، الباب ٥ ، من كتاب إحياء الموات ، حديث ١ .

علية الحرج و كونه مناطاً لاذن المالك الحقيقي في الصلوة فيها يكشف عنه لما نظير كونه مناطاً لرفع أحكام التجاسة عن الحد يد أو كونه حاكماً على دليل التحريم فعلى الأول يدفعه أن مجرد احتمال المناطية لا يثبت الاذن المخرج عن الحرمة الثابتة بالدليل التبعدي وعلى الثاني يدفعه أولاً عدم الحرج في ترك الصلوة في تلك الاراضي و ثانياً أن دليل الحرج من العمومات الموهونة الموقوفة على العمل نظير القرعة و ثالثاً أن الحرج في المحرمات لا بد و أن يرجع الى الاضطرار بخلافه في الواجبات كما حققناه سابقاً و رابعاً أن دليل الحرج امتناني فلا يجري في مورد يلزم منه الضرر على الغير لاذن الامتنان في رفع الحكم حينئذ و ما في الجواهر في مقام المناقشة في هذا الوجه من عدم اقتضاء نفي الحرج في الدين و الضرر و الضرار حل أموال المسلمين المحرمة في الكتاب و السنة و فطرة العقل مجاناً بلا عوض و إلا لاقتضى ذلك إباحة كثير من المحرمات و لعله بعموم التحريم يستكشف أنه لا حرج لا يتحمل في الحرمة المزبورة انتهى كما ترى إذ لو أخذنا بدليل نفي الحرج في المقام بعد إحراز وجود الحرج خارجاً فهو لا محالة حاكم على عموم التحريم فكيف يمكن بعد ذلك كشف انتفاء الحرج الذي فرضنا إحراز وجوده خارجاً من ناحية عموم الدليل المحكوم و منها السيرة بدعوى جريان سيرة المتدينين على عدم التجنب عن هذه التصرفات في الاراضي المتسعة فيكشف عن رضا الشارع بها و فيه إن السيرة إنما تجدي لو لم تدخل تحت سيرة أخرى ففيما نحن فيه لو كانت السيرة مخصوصة بالمتدينين بما هم متدينون و كانت مخالفة مع طريقة العقلاء كانت كاشفة عن حكم تأسيسي تبعدي بالجواز لكننا نشاهد بالعيان جريان سيرة عقلاء العالم من أرباب الملل و النحل و غيرهم على عدم التجنب عن ذلك مع كون التصرف في مال الغير بدون رضاه قبيحاً عندهم كافةً فذلك يكشف عن عدم إختصاص السيرة بالمتدينين بل دخولها تحت سيرة جميع العقلاء و معه لا يكون لتلك السيرة كشف تبعدي عن حكم تأسيسي و لعله لذا قيده بعضهم بصورة عدم العلم براهة المالك ضرورة أن سيرة العقلاء بما أنها أمانة عرفية تكون

حجة كاشفة عن الطيب فمع وجود اشارة على عدم الطيب كيف تكون حجة فهذا التقييد
طبعي فالاجود الاستدلال ببناء العقلاء غير المردوع عنه شرعا على عدم المضايقة عن
مثل هذه التصرفات اليسيرة غير المضرة ولا المتلفة في تلك الاراضي ورضاهم بها وكشف
طبيهم بذلك من شاهد الحال بتقريب ان العقلاء جرت سيرتهم على جعل الحاجب
بنصب حائط و نحوه للاراضي التي لا يرضون بتصرف الغير فيها فعدم جعلهم الحاجب
بل وعدم إمكان جعله للاراضي المتسعة يكشف عن طبيهم ولو قهرا بالتصرفات المزبورة
من كل أحد وإن شئت قلت إن البناء المزبور يكون بمنزلة شاهد الحال لطيب نفس
المالك بامثال هذه التصرفات ولو كان حصول الطيب بحسب الواقع ونفس الامر قهريشا
مستندا إلى العجز عن جعل الحاجب أطراف تلك الاراضي من جهة إتساعها وكيف
كان فالامارة العرفية النوعية غير المردوعة كاشفة عن الرضا وتأخذ بمقتضاها ما لم يحرز
بالعلم أو اشارة عرفية أخرى كراهة المالك فالفرق بين هذا الوجه مع الوجوه المتقدمة من
القوم باطلاق تلك من جهة صورة إحراز كراهة المالك وتقييد هذا بغير تلك الصورة نعم
قد يشكل الامر في صورة كون المالك من المولس عليهم كالصبي والمجنون بدعوى إناطة
تصرف اوليائهم الاختياريين بوجود الغبطة ومعلوم أنه لا غبطة في التصرفات المزبورة
لكن الحق عدم إناطة تصرف الولي وإذنه ولو غير الاجباري على وجود الغبطة أمّا
الاجباري فواضح للاطلاقات ولما حقق في محله من أن الأب والجد لهما ذلك وأمّا
وصي أحدهما فلان ولايتهما إنما تنتقل إليه على ما هي عليه من السنة فهو بمنزلة نفس
الموصى في عموم اولوية إذ مقتضى القاعدة الاولوية عدم تسلط الشخص على مال وعلى
شخص بعد الموت لكن الشارع وسع سلطنته إلى ما بعد موته تنجيها بالنسبة إلى حصّة
من المال وتعليقا بالنسبة إلى الجميع وكذا عم ولايته على اولاده بجعل السلطنة له
على تعيين وصي على اولاده وعلى أموالهم وكما أن ولايته غير منوطة بالصرفه فكذلك ولاية
من ولايته امتداد لولايته نعم يبقى الاشكال بالنسبة إلى مورد ولاية حاكم الشرع كما في

المجنون لانحصار دليل ولايته بالاجماع والتسالم الفقهي وذلك قاصر عن الشمول لغير مورد الغبطة لكن حيث أن الغالب كون الولي غيره فمع الشك في كونه الولي حتى لا يجوز التصرفات المزبورة في تلك الأراضى أو غيره حتى تجوز يلحق بالاعم الأغلب بمقتضى الظن بالغلبة كما اعترف به في مصباح الفقيه فالمقام من صغريات الظن بالغلبة وأما التصرف في الأوقاف فملخص الكلام فيه أن الوقف بحسب ذاته لا يقتضى خروج العين عن ملك مالكها بل الخروج عن الملك إما قهرياً بحسب الأحكام التبعديّة وإما قصدى بحسب المداليل الالتزامية في بعض الموارد فالفك في المسجد إنما هو للاستلزام القهرى بين جعل أرض بيتاً لله وعدم خروجها عن هذا العنوان أبداً فنفس تعنونه بعنوان بيت لله يستلزم الخروج عن الملك قهراً ضرورة منافاة هذا العنوان وهو البيتيّة لله الذى هو من مقومات المسجدية شرعاً مع بقاء إضافة الملكيّة لذلك المكان إلى غيره تعالى (١)

وفى هذا القسم تكون منافع العين غير المنافية للجهاات المربوطة بالمسجدية مهذورة فيجوز إستيفائها وأما ما يكون الخروج عن الملك من جهة قصده الموجود فى ارتكاز الأوقاف فهو فى الأوقاف العامة من المدارس والرباطات والتكايا الذى هو من الفك حيث يفك المالك العين عن ملكه إذ يدور كيفية الوقف مدار قصد الأوقاف وإرتكازه فى هذا القسم يكون إيقاف العين و تسبيل منافع خاصة منها مستتبعاً بحسب قصد الأوقاف وإرتكازه لا هدار سائر منافعها فيجوز إستيفائها بانحاء التصرفات فيه غير المنافية لجهاات الوقف و لذا لو إنقرض الموقوف عليهم و صار الوقف منقطع الآخر نقول برجوع الوقف فى غير هذين القسمين إلى ملك المالك الأول نعم للواقف تحديد الوقف بتسبيل منفعة خاصة من العين وعدم إهدار سائر المنافع وإبقائها فى ملكه على إشكال مذكور فى

.....

(١) لتضاد الأضافتين فاجتماعهما فى شئ واحد من اجتماع التدين فى محل واحد الرجوع إلى إجماع النقيضين فيكون محالاً عقلاً فتدبر : المقرر عفى عنه .

محلّه بجوابه (و) أمّا ألبهته الثالثة أعنى حكم الصلوة فى (المكان المغصوب) عيناً أو منفعةً فالمشهور أنّه (لا تصحّ الصلوة فيه للغاصب ولا لغيره ممن علم بالغصب) وكان مختاراً (وإن صلى عامداً عالماً بالغصبيّة كانت صلوته باطلة) بل عليه الأجماع محصلاً ومنقولاً مستفيضاً إن لم يكن متواتراً كما فى الجواهر لكن نسب إلى السيد (ره) فى الذريعة إختيار الصّحة وإن إدعى الأجماع على البطلان فى الناصريات كما ذهب إلى الصّحة الفضل بن شاذان على ما فى طلاق الكافى (١) بل يظهر منه شهرة القول بالصّحة بين القدماء إذ عدّه القول بالبطلان قياساً فى مقام الحاجة مع أهل السنّة يكشف عن إشتهار القول بالصّحة بين الشيعة فالحقّ مع صاحبى الذخيرة وألبجار (قد هما) ومن تبعهما فى إستظهار شهرة القول بالصّحة بين القدماء من عبارة الفضل بن شاذان (قدّه) وهو مختار جماعة من متأخري المتأخرين وكيف كان فقد أستدل للبطلان بامور منها الأجماع لكنه فى محلّ الخلاف مع أنّه مدركى لاستناد جماعة من القائلين بالبطلان إلى قاعدة إمتناع إجتماع الأمر وألتهى فليس بكاشف تعبدى ومن العجيب ما صدر عن بعضهم من دعوى أنّ جملة من القائلين بالجواز فى مسألة الاجتماع قالوا بالبطلان فى مسألة الصلوة فى المغصوب فذلك يكشف عن كون الأجماع تعبدياً غير مستند إلى مدرك إذ نفس إسناد بعضهم البطلان إلى مسألة الاجتماع كاف فى المنع عن الكشف عن التّعبد وإحتمال كون القول بالبطلان ناشئاً عن القاعدة العقلية وأعجب من ذلك ما ذكره صاحب المستند (قدّه) من أنّ ذهاب فضل بن شاذان إلى الصّحة لعلّه من جهة عدم إعتبار الحيز فى الصلوة أو غير ذلك من المحتملات لا من جهة قوله بالجواز فى مسألة الاجتماع فلا يضرّ بقاعده إمتناع الاجتماع التى هى قاعدة بديهية عقلية مسلمة بين

(١) باب أفرق بين من طلق على غير السنّة وبين المطلقة إذا خرجت وهى فى عدتها أو أخرجها زوجها ، وهو من طبع الطهران ، المجلد السادس ، صفحة ٩٤ .

الشيعية والمعتزلة ولم يقنع بذلك حتى أسند القول بالجواز في مسألة الاجتماع إلى التّدقيقات الحكمية والخيلات السوداوية كما صنع ذلك صاحب الجواهر (قده) إذ لو سلمنا عدم إستناد قوله بالصّحة إلى قوله بالجواز في مسألة الاجتماع لكن لاشبهة في أنّه خلاف في المسئلة الفرعية فهذا إعتراف منه (قده) بعدم إنعقاد الأجماع في المسئلة الفرعية ومن البديهي أنّ الأجماع على القاعدة العقلية لا يصلح لاثبات حكم تعبدى أبداً لأن مقتضى كون القاعدة عقلية أن تكون مبتنية على البرهان العقلى لا الدليل السّمعى وحينئذ إذا رأينا عدم تمامية البرهان العقلى لانعترف بالقاعدة العقلية وكم من قاعدة عقلية زيفناها كقاعدة وجوب مقدمة الواجب وإقتضاء الأمر بالشئ النهى عن ضده وأشباههما ومنها مرسل (٢) تحف العقول عن أمير المؤمنين (ع) في وصيته لكميل يا كميل أنظر فيما تصلى وعلى ما تصلى إن لم يكن من وجهه وحله فلا قبول وهو ضعيف سنداً ودلاله كما لا يخفى ومرسل عوالى اللّثالى الوارد فى حلّ المساكن للشيعه بقول الصادق (ع) فيه بل نبيح لهم المساكن لتصحّ عباداتهم وهو ضعيف سنداً غير مجبور بالعمل لعدم احراز إستناد مشهور القدماء إليه ومنها إمتناع اجتماع الأمر والنهى فى واحد شخصى خطأً وملاكاً أما الأوّل فلانّ الأمر عبارة عن البعث نحو الشئ والنهى عبارة عن الزجر عنه فيستحيل إجتماعهما بالنسبة إلى فعل واحد حيث يكون من التّكليف بما لا يطاق وأما الثّانى فلانّ ملاك الأمر هو الحسن وملاك النهى هو القبح ويستحيل إجتماع الحسن والقبح فى فعل واحد فلا بدّ من الكسر والآنكسار بين الملاكين وتقديم ألقاهر منهما وهو ملاك النهى كالغصب فى المقام

لتقدّم المطلق الشّمولى على البدلى وربما يجاب عنه بما ملخصه أنّ العائنين من وجه تارة يكون عنوان العامّ فيهما من العناوين المشيرة إلى الذّوات الخارجيّة كما فى أكرم العالم ولا تكرم الشّاعر فالجمع لهما و هو زيد العالم والشّاعر مثلاً وجود واحد شخصى وأخرى يكون عنوان العامّ فيهما من المبادئ النّحويّة كما فى صلّ ولا تغصب فالجمع لهما كالصلوة فى المكان المنصوب مركّب عن وجودين بنحو التّركيب الانضمامى موجودين بايجاد واحد فيتعلّق الأمر باحد الوجودين والنّهى بالآخر لكنه فاسد لأنّ المبادئ بعضها مستقلّ بالماهية فله عنوان بعيال ذاته نظير الصّلوة أو القيام وألعود وبعضها غير مستقلّ بالماهية بل ماهيته عبارة عن عنوان منتزعة عن أمور عديدة كالغصب حيث أنّه ينتزع عن وجود ملك للغير مع إنتفاء طيبه بالتصّرف فيه و وقوع تصّرف من غيره فيه فاضافته هذا التصّرف إلى ذلك الملك الذى لا طيب لمالكه بتصّرف غيره فيه توجب تحقّق عنوان الغصب و بانتفاء أحد الأطراف الثلاثة لهذه الأضافة ينتفى عنوان الغصب بالتصّرف بمجردّه ليس غصباً ما لم يقع فى ملك الغير كما أنّ كون الملك للغير بمجردّه لا يوجب تحقّق الغصب ما لم ينضمّ إليه عدم طيب المالك وكلّ منهما بمجردّه لا يحقّق الغصب ما لم يكن هناك تصّرف من الغير فنفس المبدئ النّحوى بما هو حركة فاعليّة عبارة عن الغصب إذا تعلق بملك الغير من دون إذنه وعليهذا فالغصب عنوان إنتزاعى يطبّق على فعل الغاصب بما هو فعله لا أنّه عبارة عن نفس نسبه الفعل إلى ملك الغير حتّى يكون متممّاً للمقولة وما يقال من أنّ فعل الغاصب ليس غصباً لكونه تحت سلطانه مدفوع بأنّ إضافته إلى ملك الغير جعله قبيحاً عند العقلاء حراماً لدى الشّارع فالشّارع كما حرّم عليه الزّنا حرّم عليه ألعود فى دار الغير بدون رضاه ويشهد لذلك ظهور الموثق فى حرمة التصّرف بما هو تصّرف و ظهور التصّرف فى أفعال الغاصب المتعلّقة بملك الغير، نعم لا إتّحاد للغصب مع الصّلوة لخروج أفعال الصّلوة عن كونها تصّرفاً فى ملك الغير لا لكون الغصب عبارة عن نسبة إضافية بين الفعل و ملك الغير بيان ذلك إنّ الصّلوة عبارة عن

مقولات متباينة يجمعها عنوان الصلوة وليس الغضب مطبقاً عليها أما النية بناءً على الجزئية أو شمول أدلة الغضب للشرائط فلا ربط لها بالغضب لبداهة قيامها الصدوري بالقلب و أما كون المصلى في المكان فهو من ضروريات الجسم و أما لقراءة فهى ليست عبارة عن مجرد تحريك الفم و لا مجرد الصوت بل المركب منهما أى الهيئة الحاصلة من اعتماد الصوت على مخارج الحروف التى تسمى بالكيف المسموع و وقوع ذلك فى فضاء الغير لا يعدُّ لدى العرف تصرفاً فى ملك الغير فيكون بإطلاق لا يحل مال امرئ مسلم المخ منصرفاً عن مثله فلا ينتزع منه عنوان الغضب و أما القيام فهو وإن ذهب المصنف (قدّه) فى المعتبر إلى إتّحاده مع الغضب لأنه عبارة عن الكون فى المكان فيتحد مع الكون الغصبي لكنه ليس كذلك إذ القيام صدوراً و حلولاً قائم بنفس بدن المصلى فلا ربط له بالكون فى المكان و أما إعتاده حال القيام على المكان فهو من باب ضروريات الجسم المقارنة مع القيام لا أنه من مقوماته و أما الاستقرار فهو إن كان على ما يظهر من الفقهاء من القرار على الأرض فيتحد مع الغضب إلا أن يقال بشرطيته و عدم شمول أدلة الغضب للشرائط و لكنه فاسد أما دونه سرطاً فلم يثبت لأن الاستقرار المستفاد إعتباره من الأدلة ليس إلا ما يقابل الاضطراب كالمشى و نحوه و أما صحة الشرط المتحد مع الغضب ففيه أن الشرط بما هو جزء تحليلي عقلي لو فرض إتّحاده مع الغضب كان حراماً و موجباً للبطلان بناءً على الامتناع و أما الرُّكوع فقد عرفت فى مبحث اللباس أن الهوى من القيام إلى حدّ الانحناء الخاصّ بما هو حركة فاعلية ليس عبارة عن الرُّكوع و جزء للصلوة بل الرُّكوع عبارة عن الحالة الانحنائية الحاصلة من ذلك و هى قائمة ببدن المصلى و لا ربط لها بالكون الغصبي فلا يتحد مع الغضب كما يرشد إلى ذلك قول أمير المؤمنين (ع) فى بعض خطبه فى وصف الملائكة ركع لا يسجدون و سجد لا يركعون إذ يظهر منه عدم دخل شئ من الهوى و النهوض فى حقيقة الرُّكوع و السجود بل هما حالتان خاصتان و قد خلق الله تعالى على كل من الحالتين طائفة من الملائكة نعم ربما يشكل الأمر فى وضع أوجبته

على الأرض إذ وضعها بالمعنى الاسم المصدرى الذي هو عبارة عن المماسّة الخاصّة
 بنفسه عبارة عن الكون في المغموص فيتحد مع الغصب لكن يمكن التخلّص عن ذلك بوضع
 الجبهة على غير المغموص هذا بالنسبة إلى الصغرى وأما الكبرى فقد عرفت مراراً منّا
 أنّ الاجتماع مأمورئ لا أمرئ حيث أنّ الأمر والنهي إنّما تعلقاً بالسعي دون الأفراد
 بخصوصياتها وإن شئت قلت بالطبيعة بلحاظ الوجود لا بعد الوجود ولا مجرداً عن
 ذلك اللحاظ فالاجتماع مأمورئ مستند إلى سوء اختيار المكلف لأنّه أمرئ مستند إلى
 الشارع فهو آثم حال إمتثال الأمر بالصلوة بايجاد السعي في ضمن فرد من السعي
 المنهي عنه ومن ذلك علم عدم لزوم اجتماع الحسن والقبح في واحد إذ لا تزاحم بين
 الملاكين في عالم الجعل لفرض قيام ملاك الأمر والنهي بالطبيعي وإنما اجتمع
 الملاكان في عالم الأمتثال بسوء اختيار المكلف فكبرى الأمتناع ممنوعة خطأً وملاًكاً وأما
 الاستدلال للبطلان بأنّه لا يطاع الله من حيث يعصى فقد إستوفينا الكلام في فساده في
 مبحث اللباس فراجع فتلخص أنّ الحق وفاقاً لكثير من القدماء وجمع من المتأخرين صحّة
 الصلوة في المغموص وإن أتم تكليفاً بالتصرف في مال الغير ثم إنّ على القول بالبطلان
 لافرق بين ملك العين والمنفعة لصدق الغصب فيهما وأما الحقوق فليس لها حكم
 واحد جوازاً ومنعاً بل يختلف باختلافها أمّا حق الرهانة فمقتضى طبعه جواز تصرف
 الرّاهن في الرّهن إذ قوامه بالوثيقة وهي متعلّقة بماليّة العين لانفسها فالعين باقية
 على ملك الرّاهن فله التصرف فيها بحيث لا ينافى الوثيقة وأما عدم جواز تصرف المرتهن
 فيها فلكونها ملك الغير لكن الدليل وهو قوله (ع) الرّاهن والمرتهن كلاهما ممنوعان
 من التصرف دل على حرمة تصرف الرّاهن في ملكه وأما حق التّجوير سواء قلنا بأنّه
 إعتبار عرفي يصل في مراتب الأشتداد إلى حدّ الملك كما يظهر من بعض الأساطين
 أم قلنا بأنّها إعتبار ان متغايران كما هو الحق فان قلنا بأنّه مانع عن كل تصرف في
 المحجّر لغير المحجّر بطلت الصلوة فيه وإن قلنا بأنّه مانع بنحو الجهة التعليلية عن

تملك الغير دون مطلق أنتصرف كما لعله الأقرب بالاعتبار العرفي صحّت الصلوة فيه وإن كان الأحوط على القول بالامتناع ترك الصلوة فيه مطلقاً وأما حقّ السبق في المشتركات كالمساجد ونحوها فذهب المشهور إلى بطلان الصلوة لاجله ما لم يعرض السابِق عن المسبوق فيه لكنّه لم يدل دليل على بقاء هذا الحقّ بعد ارتفاع عنوان السبق ولو قهراً فعنوان السبق موجب لهذا الحقّ على نحو الجهة التقييدية لا التعليلية فلو دفعه الغير عن ذلك المكان ظلماً زال حقه وعاد المكان إلى ما كان من الاشتراك العامّ ضرورة أنّ أصل المكان من المشتركات حسب الفرض فالصلوة إنّما وقعت فيها فلا موجب لبطلانها نعم ربما يقال بدلالة الدليل التّعبدى كمرسل محمد بن إسماعيل وخبر طلحة (١) على ذلك ففي الأول إنّ من سبق إلى شيء من الأماكن التي يريد الناس منها الفضل والثواب فهو أحقّ به إلى يوم وليلة وفي الثاني إنّ حكم السوق حكم المساجد فمن سبق إليه فهو أحقّ به إلى الليل لكن الأول ضعيف سنداً والثاني وإن لم يخل سنده عن الاعتبار إلا أنّ مدلوله من جهة التقييد بالليل مع الإطلاق من ساير الجهات مخالف للاعتبار العرفي والتّسالم الفقهي بل ولمفاد الأول لو أغض عن ضعفه فاعراض الفقهاء عن مفاده بعد وضوح مدلوله موهن له بل لا بدّ من حمله على بيان أنّ من دخل السوق أول النهار مثلاً وأشغل مكاناً منه للتكسب فيه فليس لاحد دفعه عنه إلى آخر النهار الذي ينتهى أمد الأشغال السوقية غالباً وذلك وإن كان خلاف ظهوره الإطلاق من حيث وجود الرّحل وعدمه إلا أنّه لا بأس به بعد عدم إمكان الأخذ بظهوره عرفاً وشرعاً وأما حقّ الزكوة والخمس فربما يقال بكونه سبباً لبطلان الصلوة في المحقوق بهما لصحيح البصرى قال قلت لابي عبد الله (ع) رجل لم يترك إبله أو شاته عامين فباعها على من اشتراها أن يزكّيها لما مضى قال نعم تؤخذ منه زكوتها ويتبع بها البايع أو يؤدّى

(١) الوسائل ، الباب ٥٦ ، من أحكام المساجد ، حديث ١ و ٢ .

زكوتها البايح بتقريب أنه يدل على تعلق الحق بالعين و لكنه فاسد إذ الأمر برجوع المشتري إلى البايح بغرامة ما أدى من حق الزكوة وكذا أداء البايح حق الزكوة بقوله يؤدي الظاهر في كونه أداءً عما ثبت في ذمته لا أنه تبرع عن قبل المشتري أو تغريم شرعي له للتسبب يكشف عن أن الحق الزكوي نظير حق الجناية المتعلق بالرقة غير المانع عن البايح فضلاً عن سائر التصرفات و تمام الكلام في باب الزكوة بإنشاء الله و أما حق الديان بالنسبة إلى تركة الميِّت فقد يقال بأن منعه عن صحة الصلوة مبنى على أحد أمرين إما أن التركة لا تنتقل إلى ملك الورثة مع الدين بل تبقى على ملك الميِّت و ذلك لأن المال لا يكون بلا مالك و إنتقاله إلى ملكه تعالى يستلزم كونه للمساكين و ذلك خلاف الأجماع و إما أن الدين مانع عن تصرفات الورثة مطلقاً حتى يؤدي و احق الديان من التركة أو غيرها أو يبرأ الغرماء الميِّت أو يضمن لهم الدين آخر أو يتبرع بأدائه و أمّا الأقوال في المسئلة فعن الشيخ (قده) في أحد قوليه و ابن إدريس بل نسب إلى الأكثر أو المشهور بل ادعى عليه الأجماع عدم الانتقال إلى الورثة و عنه (قده) في قوله الآخر أنه مانع عن جميع التصرفات و عن بعضهم أنه مانع عن خصوص التصرفات الناقلة و استدلل للاول بوجوه منها قوله تعالى من بعد وصية يوصي بها أو دين بدعوى ظهوره في أن رتبة تمكك سهام الارث الذي هو مقتضى لام الملك في آيات بيان السهام متأخرة عن الدين كالوصية لأن قوله من بعد وصية يوصي بها أو دين ظرف مستقر فيكون المعنى أن السهام المذكورة ثابتة من بعد الوصية و الدين فيكون رتبة ملك الورثة متأخرة عن رتبة الوصية و الدين و منها عدة من الاخبار كصحيح سليمان بن خالد عن أبي عبد الله (ع) قال قضى أمير المؤمنين (ع) في دية المقتول أنه يرثها الورثة على كتاب الله و سهامهم إذا لم يكن على المقتول دية يدل بالمفهوم على أن الدية في صورة الدين لا تنتقل إلى الورثة و معتبر إسماعيل بن أبي زياد عن جعفر عن أبيه قال قال رسول الله (ص) إن أول ما يبدء به من المال الكفن ثم الدين ثم الوصية

ثم الميراث وصحيح محمد بن قيس على الأصح عن أبي جعفر (ع) قال قال أمير المؤمنين (ع) إن الدين قبل الوصية ثم الوصية على أثر الدين ثم الميراث بعد الوصية فإن أولى القضاء كتاب الله عز وجل وخبر زرارة عن أبي جعفر (ع) يقول في الدين والوصية فقال إن الدين قبل الوصية ثم الوصية على أثر الدين ثم الميراث وظاهر هذه الأخبار أن الترتيب المذكور ترتيب طبعي ملكي لا ترتيب بحسب الأداء فقط وصحيح عباد بن صهيب عن أبي عبد الله (ع) في رجل فرط في إخراج زكوته في حياته فلما حضرته الوفاة حسب جميع ما فرط فيه مما لزمه من الزكاة ثم أوصى به أن يخرج ذلك فيدفع إلى من تجب له قال جائز يخرج ذلك من جميع المال إنمما هو بمنزلة دين لو كان عليه ليس للورثة شيء حتى يؤد واما أوصى به من الزكاة بدعوى ظهوره بمقتضى وقوع شيء في سياق النفي في نفي ملكية الورثة للمال في صورة وجود الدين ومنها السيرة بدعوى جريان سيرة المتدينين على تبعية التمام للتركة في وفاة الدين فلو لم تف التركة بدين الميِّت ثم حصل لها نماء نفى الجميع بذلك أدوابه الدين وحيث لا يصح ذلك إلا في صورة بقاء التركة على حكم مال الميِّت عند وجود الدين له فالسيرة كاشفة عنه هذا ولكن الانصاف أن الآية لو خلت وطبعها مع قطع النظر عن القرائن الدخلية في نفس الآية والخارجية من الاعتبار العرفي والأخبار ظاهرة في مدعاهم ضرورة أن ملاسبات الفعل راجعة إليه بماله من المعنى ألدنى وإن شئت قلت راجعة إلى المحمول فقوله تعالى من بعد وصية يوصى بها أو دين راجع إلى ملكية الورثة للمال المستفادة من الآيات السابقة فيدل بمفهومه على نفي ملكيتهم في صورة وجود الدين أو الوصية فضلاً عن كليهما لكن القرائن الدخلية والخارجية منعت عن انعقاد هذا الظهور للآية أمّا الدخلية فوجود جملة ترك أو تركن أو تركتم في الآية الظاهرة بمقتضى المادة فنى إنتقال المال من الميِّت الملائم لانتقاله إلى الورثة فطبعاً يكون مورد التقييد بما بعد الوصية والدين الذي هو مقتضى جملة من بعد وصية الخ عبارة عن إستقرار الملك و

كونه طلقاً غير محقوق بحق الغير دون أصل الملك والخصوصية العينية وأما
 الخارجية فلأن العرف لا يعتبر للميت بعد موته ذمة كما لم يعتبرها الشارع له ولذا حكم
 بانه إذا مات الميت حل ماله ودينه فالدين عرفاً وشرعاً يحل في تركة الميت لا بمعنى
 اعتبارها ملكاً للغرماء بل بمعنى اعتبارها مملوكة للورثة محققة بحق الديان بحيث ليس
 لهم التصرفات الناقلة مع وجود هذا الحق فهذا الاعتبار العرفي قرينة خارجية تمنع عن
 انعقاد ظهور لآية في تعلق الدين بالخصوصية العينية وعدم انتقال التركة إلى الورثة
 عند وجود الدين أو الوصية وتوجب ظهورها في تعلقه بالتركة بمالها من المالية وأن
 استقرارها في ملك الورثة وكونها طلقاً موقوف على أداء الدين ولذا نقول بعدم لزوم
 أداء الدين من نفس التركة بل يجوز أدائه من مال آخر أو تبرع الغير له وأما الأخبار
 فعمدتها صحيح عباد بن صهيب وفيه قرائن أربعة على عدم تعلق الدين بالخصوصية
 العينية من التركة بل منعه عن استقرار الملك وطلقينه إحداهما كلفه يخرج الظاهرة
 في كون المال مخرجاً للدين إذ لو تعلق الدين بالخصوصية العينية لما احتج إلى
 خروجه عن المال بل كان عبارة عن نفس المال ثانيتهما كلمة من جميع المال إذ لو لم يكن
 ما يقابل الدين ملكاً للورثة فعلاً لما كان المخرج جميع المال بل ما يقابل الدين حيث
 لم يكن الدين مستغرقاً للتركة ثالثهما جملة ليس للورثة شيء إذ اللام لو كانت للملك لزم
 كون الدين في صورة عدم استيعابه التركة مانعاً عن انتقال غير ما يقابله من التركة إلى
 الورثة وهذا ضروري البطلان مخالف للاعتبار العرفي وقواعد المذهب فإطلاق شيء
 أو واقع في سياق النفي قرينة على كون اللام للاستقلال دون الملك رابعهما جملة حتى
 يؤدوا الظاهرة في أن عدم جواز استقلالهم بالتصرف في التركة مغيب بالاداء وإطلاق
 الاداء شامل لما إذا أداوا الدين من غير التركة ولو لم تكن التركة للورثة لزم كون أداء
 الدين من أسباب المملوكة للورثة وهذا واضح أفساد فهذه القرائن تكشف عن كون
 تركة الميت مملوكة للورثة محققة بحق مالي للديان مع أنه لو كانت الخصوصية العينية

متعلق حقّ الغرماء لم يجز أدائه من غير التركة جزءاً وأما كونه من قبيل حقّ الرهانة المانع عن جميع التصرفات فهو وإن كان ممكناً ثبوتاً لكن لا دليل عليه إثباتاً إذ قد عرفت سابقاً أنّ مانعية حقّ الرهانة عن ذلك إنّما هو مقتضى الدليل التبعدي وإلا فمقتضى نفسه جواز تصرف الرّاهن بما لا ينافي حقّ الرهانة فهكذا بالنسبة إلى حقّ الديان لا يجوز التصرفات الناقلّة للمنافية للحقّ وأما غيرها كالصلوة فلا موجب للمنع عنها أصلاً نعم وزانه وزان حقّ الرهانة بالنسبة إلى التصرفات الناقلّة نعم يجوز جميع التصرفات في غير الحصة المقابلة للدين من التركة إذ هو مقتضى أصالة جواز التصرف من المالك ما لم يباح ذلك مع حقّ الديان ويدل عليه صحيح عبد الرحمن بن الحجّاج عن أبي الحسن (ع) عن رجل يموت ويترك عيالاً وعليه دين أينفق عليهم من ماله قال إن إستيقن أن الذي عليه يحيط بجميع المال فلا ينفق عليهم وإن لم يستيقن فلينفق عليهم من وسط المال حيث جعل (ع) المدار في عدم التصرف بالانفاق على العلم بإحاطة الدين للمال إذ التصرف حينئذ مزاحم مع حقّ الديان ورخص في ذلك في صورة عدم العلم بالإحاطة ومّا يدل على كونه حقاً مالياً غير متعلق بالخصوصيّة العينيّة من التركة صحيح يحيى الأزرق عن أبي الحسن (ع) في رجل قتل وعليه دين ولم يترك مالا فآخذ أهله الدية من قاتله عليهم أن يقضوا دينه قال نعم قلت وهو لم يترك شيئاً قال إنّما أخذوا الدية فعليهم أن يقضوا دينه فان قوله (ع) فعليهم إلخ يدل على كون الدية المملوكة للورثة محققة بحقّ الدائن فهي واقفة بسبب الدين لا أنّها غير مملوكة للورثة لاجل الدين وإلا كان للدائن أخذ الدين من الدية ولم يكن على الورثة أداء دين الميت، صحيح عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (ع) في الرجل يموت وعليه دين فيضمنه ضامن للغرماء فقال إذا رضى به الغرماء فقد برئت ذمّة الميت إذ لو كان الدين متعلقاً بالخصوصيّة العينيّة لم يكن وجه لبرائة ذمّة الميت بضامن فهذا يكشف عن كونه حقاً مالياً في التركة فلو كان للآية ظهور في نفي ملكيّة الورثة للتركة عند وجود الدين

لزم صرفها عن ذلك بقرينة هذه الاخبار مضافاً إلى عدم ظهور لها في ذلك لأن جملة من بعد وصية يوصى بها أو دين لا يمكن أن تكون ظرف لغو متعلق بجملة يوصيكم الله لعدم تمامية المعنى حينئذٍ حيث يبقى الفعل بلا متعلق بعد معلومية عدم كون من بعد وصية إلخ مفعول يوصى وعدم معنى محصل للتعلق المذكور فلا بد وأن تكون إما ظرف لغو متعلق بجملة ترك مثلاً وهذا لا معنى له أو ظرف مستقر متعلق بأحد أفعال العموم المقدر نظير ثابتة وعليه يكون المقدر حالاً للانصباء والمعنى أن الانصباء المذكورة ملك للورثة حال كونها ثابتة بعد الوصية والدين وحيث ليس للملك قسمان مستقر ومتزلزل إذ لا معنى للملك المتزلزل كما حققناه في محلّه بل الملك أبدًا مستقر غاية الأمر قد يكون طلقاً وقد يكون محقوقاً بحق الغير فلا بد وأن يراد بثبوت الملكية بعد الوصية والدين كونه محقوقاً بهما لا طلقاً ولو أبيت عن ذلك فتكون الآية مجملة من جهة أن الدين حق مالى أو مانع عن ملكية الورثة لا من جهة أصل إنتقال التركة إلى الورثة ولا من جهة سهام الأثر فيرجع إلى القواعد العامة المعاملية المتداولة بين عقلاء العالم غير المردوع عنها شرعاً ومقتضاها ملكية التركة للورثة في صورة وجود الدين غاية الأمر كونها محقوقة بحق مالى للدائن أو إلى قوله ما تركه الميت فلوارثه فعلى أى تقدير الحق كون الدين حقاً مالياً في التركة لا مانعاً عن ملكية الورثة و هل يكون بنحو الأشاعة بالنسبة إلى كل جزء جزء من أجزاء التركة حتى يتلف مقدار منه بتلف حصص من التركة أو بنحو الكلى في المعين حتى يبقى بقاء ما يقابله من التركة ويختص تلفه بصورة تلف جميع التركة لا أنه لم يكن له تلف أصلاً كما قد يتوهم الحق هو الثانى إذ لو كنا نحن وصحيح عباد بن صهيب المتقدم المشتمل على جملة ليس للورثة شىء لا يمكن المصير إلى مقالة المحقق القمى (قدّه) فى رسالته المخصوصة بهذه المسئلة من تأخر رتبة ملك الورثة عن الدين فضلاً عن كونه بنحو الأشاعة لكن بعد ضم صحيح ابن الحجاج المتقدم المشتمل على التفصيل بين صورة العلم باحاطة الدين بجميع المال فلا ينفق على عيال

ألميت من التركة و بين صورة عدم العلم بالاحاطة فينفق عليهم من وسط المال أى صلبه نستكشف كونه على نحو الكلى فى المعين المردد بنحو البدلية بين آحاد المصاديق القابلة للانطباق معه والمتعين فى المصداق الأخير قهراً عند تلف غيره إذ لو لم يكن كذلك لم يجز الأنفاق عليهم من أصل المال عند عدم إحراز الاحاطة بل كان اللازم حينئذ إخراج الدين ثم الأنفاق من الباقي و هل يكون من قبيل حق الجناية ثابتاً فى ذات المال أينما ذهب فلو بيع أو أبق العبد الجانى كانت الجناية فى رقبته أو من قبيل حق الرهانة المانع عن التصرفات الحق أنه من قبيل الثانى لقوله (ع) فى صحيح ابن صهيب حتى يؤدوا ما أوصى به الظاهر فى سقوط الحق عن الملك بالاداء لافى تعلقه بنفس التركة أينما ذهبت نعم يفترق حق الدين عن حق الرهانة باختصاص المنع فى المقام بالتصرفات الناقلة كما عرفت و أما غيرها كالصلوة فلا مانع عنه إذ الدليل لم يدل على كونه مقتضياً لازيد من ذلك من المنع ولعله لذا جعله فى الجواهر قسماً ثالثاً و لم يجعله من قبيل حق الرهانة و لا من قبيل حق الجناية هذا فى صورة الاستيعاب و أما فى غيرها فيجوز مطلق التصرفات و لو المتلفة فى غير ما يقابل الدين و يجوز خصوص غير المتلفة فيما يقابله و من الغريب أن القائل بمانعية حق الدين عن الملكية و بقاء التركة على ملك الميت يقول بجواز التصرفات غير الناقلة بدعوى أولوية الورثة عن الغير بذلك بالاجماع مع أن مقتضى عدم ملكيتهم عدم جواز تصرفهم بل رجوع أمر التركة إلى الحاكم لكونها بمنزلة أموال الغيب و القصر و أما الاجماع على أولويتهم بالتصرف فمع كونه عن مدرك لا يكشف عن ملكيتهم للتركة و بالجملة فلانمرة عملية بين القولين فى المسئلة عليها ثم إنه نسب إلى المصنف (قده) الفرق بين الفريضة و الناقلة بفساد الاولى فى المغصوب دون الثانية و إن لم نتحقق النسبة فقيل فى توجيهه بجزئية القيام و السجود بماهما اعتمادان على الأرض للصلوة فى الفريضة فيتحد الكون الصلوتى مع الكون الغصى و يوجب الفساد بخلاف الناقلة فليس شيئاً منهما جزءاً لها لجواز الجلوس أو المشى و

الاياء للركوع والسجود فيها ولذا فصل كاشف اللثام (قده) بين ما إذا أتى بالتأفلة ماشياً مؤمياً فتصح وما إذا أتى بها قائماً راکعاً وساجداً فلا تصح وربما قيل بالصحة في هذه الصورة بدعوى أن الأياء الواقع في أول الشروع في الهوى للسجود هو المقوم للتأفلة وما بعده من قبيل الأجزاء المستحبة للفريضة غير الدخلية في قوامها فلا يضر بطلانها بصحة الصلوة لكنك عرفت أن القيام المعتبر في الصلوة بمعنى عدم الاضطراب والمشى من غير أن يكون هناك أمر وجودي دخيل في قوامها وإن شئت قلت لأن الاضطراب أو المشى مانع لا أن الاستقرار شرط كما عرفت أن الركوع والسجود هما الحالتان الحاصلتان من الانحناء الخاص لأنفس الانحناء بما هو حركة فاعلية حتى يتحد شيء منها مع الغصب نعم بناءً على الاتحاد لا محيص عن التفصيل المتقدم عن كاشف اللثام (قده) وأما توجيه الصحة بما تقدم ففيه أن الطبايع الامتدادية كالخط يكون قوام تعدد مصاديقها بالفصول العدمية فانقطاع مقدار ذراع من الخط الممتد مثلاً مقوم لذراعية الخط كما أن الواحد بشرط لا عن غيره مقوم لو احدى العدد بمعنى أن قوام مفهوم الواحد يكون الشيء لا مع غيره فالحركة الانحنائية بناءً على كونها نفس الركوع أو السجود يكون من أول الشروع فيها بالاياء إلى آخرها بما هي حركة امتدادية واحدة فرداً كاملاً للركوع أو السجود ومقوماً للركوع وسجود التأفلة لا أن أولها فرد وآخرها فرد آخر وحيث اتحدت مع الكون الغصبي على الفرض بطلت الصلوة كما هو الشأن في جميع موارد تعدد مراتب المطلوبية فما يتحقق به الفرد الكامل يكون مقوماً للطبيعة المتحققة في ضمنه فإذا كان محرماً تبطل الصلوة بناءً على الامتناع نعم لو كان الجزء الفاسد قابلاً للتبديل بالصحيح صحّت الصلوة نظير قابلية جزء توأم مع المانع للتبديل بآخر حال عنه كما لو وقع جملة إياك نعبد وإياك نستعين حال كون المصلّي توأمًا مع أجزاء ما لا يؤكل ثم طرحه منه وأعاد الجملة حيث يكون وجود الجزء السابق التوأم مع المانع حينئذٍ كالعدم فلا يؤثر في بطلان الصلوة لو لم يصدق عليه الزيادة العدمية لكن ذلك غير متحقق بالنسبة

إلى القيام والركوع والسجود أو كان من قبيل المطلوب في المطلوب نظير مطلوبيّة القنوت في الصلوة فلا يضرّ فسادها باصل الصلوة والمفروض عدم كون المقام من هذا القبيل فالقول بالصحة مطلقاً بناءً على الامتناع غير صحيح بل الصحيح حينئذٍ تفصيل كاشف اللثام (قدّه) وعن بعض العامة القول بصحة صلوة الجنابة أو الجمعة من المأموم إذا كان مكان صلوته غضباً سواء كان مكان الإمام غضباً أم مباحاً معللاً بأن المأموم لو امتنع عن الأيتام ففى الفرض فاتته الصلوة قياساً بالصلوة خلف الخوارج والمبتدعة، وفيه أنّ الصّحة فى المقيس عليه بالنسبة إلى الصلوة خلف الخوارج والمبتدعة سالبة بانتفاء الموضوع إذ لا إمام حتى يصحّ الأيتام به وأما صلوة الجنابة فهو واجب كفاً لا يكون الأيتام موقوفاً له فبعد فرض قيام غير المأموم به يكون بالنسبة إليه مستحباً فلا يجوز الأتيان به فى الغضب قطعاً بناءً على الامتناع ضرورة عدم التّعارض بين المستحبّ والحرام كما تقدّم سابقاً وأما صلوة الجمعة فربما يقال بتعارض وجوبها التّعيسى عند اجتماع شرائطه مع الغضب وتغليب جانب الحرمة وقد عرفت فى مبحث اللباس فساد كبرويّاً وربما يقال بتقديم ما ليس له الأبدال كالغضب على ما له الأبدال كصلوة الجمعة حيث يقوم مقامها الظهر وقد تقدّم فى المبحث المزبور أنّه لا معنى لهذا التقديم والتّحقيق أنّ الجمعة والظهر ليسا متباينين بالماهويل الواجب فى حقّ كلّ مكلف بالنسبة إلى الظهر أربع ركعات وخصوصيّة الجمعة مصنفة لطبيعة صلوة الظهر نظير الثّمام والقصر حيث أنّ المتوجّه إلى كلّ مكلف هو الخطاب بأربع ركعات ثمّ خرج منه المسافر بتعيين القصر فى حقّه من غير أن يكون عنوان الحاضر مأخوذاً فى الأوّل قبال عنوان المسافر فى الثّانى فمع تعارض الجمعة مع الغضب يتساقطان ويتعيّن الظهر وتوهم جواز إتيان الظهر حينئذٍ فى الغضب لسقوط النهى عن الغضب بالتّعارض مع وجوب الجمعة مدفوع بأنّ ثبوت الظهر واجب لسقوط الغضب بالتّعارض إذ لولاه لكان مضطراً إلى الجمعة وكان الأضرار سبباً لسقوط الغضب فكيف يكون سقوطه سبباً لثبوت السّاقط وهو وقوع الصلوة فى الغضب والشّاهد على هذا إمكان

العكس وأنه بعد سقوط وجوب الجمعة تعييناً يبقى إطلاق دليل حرمة الغضب بحاله ثم إنه لا فرق في بطلان الصلوة على الامتناع بين الدخول في المكان المغمصوب والخروج عنه فلو صلى ماشياً حال الخروج مع إتمام الركوع والسجود بطلت جزءاً لكن ذهب جماعة إلى الصحة في الفرض إما بدعوى أن التخلُّص عن الغضب مأمور به بالأمر المولوي النفسى فلا يمكن النهي عنه فتصح الصلوة حاله أو بدعوى أنه ليس في التخلُّص ملك مستقل للأمر بل هو مقدّمة للواجب أعنى إمتثال النهي عن استمرار الغضب فوجوبه مقدّمى مولوى و معه لانهى فتصح الصلوة حال الخروج أو بدعوى أن النهي عن الخروج غير معقول لعجز المكلف عن إمتثاله فصحة الصلوة على هذا لا تحتاج إلى كون الخروج مأموراً به نفسياً أو مقدّمياً والتحقق أن عنوان التخلُّص عن الحرام ليس بنفسه عنواناً ذا ملك نفسى بل هو عبارة عن الابتعاد عن الحرام فحسبه إنمّا هو باعتبار انطباق عنوان الأمانة عليه فلو فرض ورود أمر شرعى فليس فيه أملاك النفسى بل هو إرشاد إلى حكم العقل وبذلك تعرف أن الأمر بالخروج ولو بعنوان المقدّمية ليس مولوياً بل هو أمر إرشادى عقلى و توضيح هذا الأجمال أن شيئاً من عناوين الدخول والمكث والخروج ليس دخيلاً فى قوام الغضب الذى هو التصرف فى مال الغير بدون رضاه بل هى مقارنة مع مصاديق الغضب و حيث أن التصرف فى مال الغير لمتدادى من أول الدخول إلى آخره الخروج فامتثال النهي عنه إنمّا يتحقق بترك الدخول رأساً كما أن مخالفته تتحقق بمجرد الدخول لكون رأس السلسلة بيده و تحت إختياره فهو من هذا الحين إلى حين الخروج بالمرّة عاص للنهي عن الغضب كما أن مخالفة النهي عن إهلاك النفس إنمّا تتحقق بمجرد رفع اليد عن الشاهق ولا حاجة إلى توجيه النهي إليه بعد ذلك حتى يقال بأنه تكليف بما لا يطاق فكما أن الكون الصلوتى متحد مع الغضب حال الدخول على القول بالامتناع كذلك حال الخروج بلا فرق بينهما أصلاً فتبطل الصلوة فلو ندم بعد الدخول و تاب عن عصيانه فربما يقال بفساد الصلوة مع ذلك لأن العصيان الدخولى الذى يرفعه التوبة

قدمضى والعصيان الخروجى أذى تقع فيه الصلوة لم يتحقق بعد حتى ترفعه ويمكن
الخدشة فيه بان عصيان هذا الغضب الاستمرارى من أول الدخول إلى آخر الخروج كما
عرفت يتحقق بنفس الدخول باختياره فالتوبة ترفع هذا العصيان الاستمرارى وطبعاً
تصح الصلوة بعد ذلك لكن الحق فساد الصلوة فى الفرض لأن التوبة لا توجب قلب مهية
المعصية إلى الطاعة ولا انقلاب قبح الغضب إلى الحسن إذ لا حبط ولا تكفير ولا
موازنة وإنما تؤثر فى رفع آثار المعصية من العقاب على فرض قبولها لأن قبول التوبة
فعل إختيارى لله تعالى ومن ذلك علم معنى يبدل الله سيئاتهم حسنات وأنه ليس
معناه قلب المهية عما وقعت عليه كيف وهو غير معقول بل غايته محو اسم السيئة وثبت
إسم الحسنه مكانه لا قلب مهية ما وقع سيئة إلى الحسنه فبناءً على الامتناع يكون إتحد
الكون الصلوتى مع الكون الغصبى بحاله حتى مع التوبة فتبطل الصلوة لامحالة بل ما ذكر
من البطلان على القول بالامتناع يجرى فى كل عبادة إتحد شئ منها مع الغضب فلا بد
للقاتل بالامتناع من تشخيص موارد الأتحد فمنها الوضوء أو الغسل فى المكان المغصوب
فإن المشروط به العبادة وإن كان هو الطهارة الحاصله من أفعال الوضوء والغسل
دون نفس الأفعال بما هى حركات فاعلية كالغسل الذى حقيقته مس الجلد الماء إلا
جريان الماء على المحل أو إنتقاله من عضو إلى عضو كما قيل إلا أن أفعالهما فى نفسها
مستحب نفسى كما تقدم فى كتاب الطهارة فتتحد مع الغضب ويوجب بطلانها اللهم إلا
أن يجعل الأفعال عبارة عن الغسل بالمعنى الاسم المصدرى الحاصل من الحركات
الفاعلية لكن المسح الذى هو إمرار الماسح على المسوح فى الوضوء يتحد بالآخرة مع
الغضب ويوجب الفساد نعم لو كان مسقط ماء الوضوء أو الغسل غصبياً ففيه إشكال
حيث أنه نسب إلى المجدد الشيرازى (قدّه) بطلان الوضوء والغسل ولا موجب له
إلا دعوى إتحد الحركة الوضوئية أو الغسلية مع صب الماء فى المغصوب الذى هو تصرف
فيه فتكون حراماً أو دعوى كون الحركة المزبورة علة تامة للحرام وهو صب الماء فى المكان

المغصوب وعلّة الحرام حرام كما هو مذهب السيد (ره) وفي كلتا الدعويين منع واضح
أما الأولى فلأن الحركة الوضوئية غير متحدة مع الحركة الصبيّة نعم الثانية مولودة من
الأولى وأما الثانية فلأن علّة الحرام ليست بحرام بعد إمكان إبقاء الحرمة بالنسبة إلى
المعلول بحالها لقاعدة إن المقدور بالواسطة مقدور فالانصاف أن غصيّة مسقط الماء لا
توجب بطلان الوضوء والغسل حتى على القول بالامتناع (وإن كان ناسياً) للموضوع
أو الحكم (أو جاهلاً) بالموضوع أي (بالغصيّة) أو مضطراً إليه (صحت) صلوته ولو
على القول بالامتناع بمقتضى عموم لاتعاد (و) أما (إن كان جاهلاً) بالحكم أي
(بتحريم) الصلوة في (المغصوب) أو بفسادها تقصيراً (لم يعذر) فتبطل صلوته لعدم
عموم لاتعاد بالنسبة إلى الجاهل الذي يكون بحكم العامد كما تقدم بيان ذلك كله في
مبحث اللباس (وإذا ضاق الوقت) عن الخروج من المغصوب والصلوة خارجاً بعد ما
دخل فيه عامداً فالمشهور أنه إن صلى (وهو أخذ في الخروج) مؤمئياً للركوع والسجود
(صحت صلوته ولو صلى) ما كنا راعياً وساجداً (ولم يتشاغل بالخروج لم تصح) وقد
إبتنوا ذلك على كون الخروج مأموراً به ولو بالامر الغيبي أو عدم كونه منهياً عنه أو عدم
إتّحاد كون الصلوة الإيمانية الخروجية مع الغصب لعدم كون القراءة والأيماء والاعتماد
على الأرض حال الخروج تصرفاً غصبياً ول بعضهم التفصيل بين الخروج بعد التوبة و
الندم أو بدون ذلك فتصح في الأول دون الثاني لكنك عرفت سابقاً أن الخروج تصرف
منهياً عنه بنفس النهي المتوجّه حين الدخول ويكون حال الخروج رتبة سقوط النهي
بالعصيان وأن الأمر بالخروج عقلي من باب قطع سلسلة وجود العصيان الاستمراري وأن
التوبة لا توجب قلب مهية المعصية إلى العبادة فالحكم بصحة الصلوة حال الخروج مؤمئياً
على قاعدة الامتناع على إطلاقه محلّ منع اللهم إلا بدعوى عدم الصغرى لها ولعلها في
محلّها ولولا ذلك لكان الحكم بصحتها مشكلاً ولذا توقف فيه بعضهم والتحقق باختلاف
حكم المسئلة باختلاف المسالك في باب الامتناع فلو قلنا باستناد الامتناع إلى أنه لا يطاع

صحة الصلوة في الغرض من وجه آخر كما يظهر من مصباح الفقيه حاصله أنّ الاضطرار
الحاصل بسوء إختيار المكلف كما في صورة تضيق الوقت عن الصلوة تامة الأجزاء والشرائط
في حق من دخل المغصوب في سعة الوقت بسوء إختياره لا يكون مسقطاً للأجزاء والشرائط
لكنه غير سديد لما عرفت غير مرة من إطلاق أدلة الاضطرار من حيث الاضطرار الحاصل
بالطبع أو بالاختيار فتخصيص الحكم بخصوص الحاصل بالطبع تقييد في إطلاق تلك
الأدلة بلا مقيّد فالانصاف أنّ الحكم بالصحة في الغرض على القول بالامتناع مشكل لما
تقدّم وعلى تقديره فحيث أنّه لاجل تحكيم دليل الغصب بضميمة دليل الوقت على أدلة
الأجزاء والشرائط فلا فرق بين المكث والخروج في تعيين الوظيفة في الصلوة مؤمئياً و
صحتها على التقدّيرين فالتفصيل بين الحالتين بالصحة في الثانية دون الأولى كما تقدّم
عن المشهور بلاوجه نعم بناءً على المختار من الجواز دون الامتناع يتعيّن عليه الخروج
تكليفاً والصلوة مومئياً جمعاً بين التخلّص عن الحرام وإمتثال الواجب المضيّق (ولو حصل
في ملك غيره باذنه ثمّ أمره بالخروج) فله صور ثلاث إحداهما كون رجوع المالك عن إذنه
قبل التلبّس بالصلوة ثانيها كونه بعده مع سعة الوقت ثالثها ذلك مع ضيق الوقت وعلى
الأخيرتين فالإذن تارة صريح كما لو أذن له في خصوص الصلوة وأخرى عامّة كما لو أذن
له في الكون، أمّا في الصورة الأولى فقد (وجب عليه) الخروج تكليفاً إمتثالاً للنهي
الشرعي عن التصرّف في مال الغير بغير رضاه (وإن صلى وأحال هذه كانت صلواته
باطلة) على المشهور من الامتناع بلاشبهة (ويصلي وهو خارج) مومئياً للركوع والسجود
(إن كان الوقت ضيقاً) لما سبق مستوفى على إشكال قد عرفت وأمّا في الصورة الثانية
فالأقوال خمسة أحدها بطلان الصلوة وجوب إستينافها تامة الأجزاء والشرائط في
الخارج كما حكى عن جماعة بل أفتى به صاحب العروة (قدّه) حيث قال بل الأقوى
وجوب القطع في السعة ثانيها وجوب الأتمام مستقراً كما حكى عن الشهيد (ره) في
الذكرى والبيان والأستاذ الأكبر (قدّه) ثالثها الخروج مصلياً كما عن العلامة (قدّه)

فى الأرشاد رابعها التّفصيل بين الأذن الخاصّ كالأذن فى الصّلوة ثمّ الرّجوع بعد التلبّس فالإتمام مستقرّاً والأذن العامّ كالأذن فى الكون فالإبطال كما عن الشّهيد فى المسالك خامسها التّفصيل بين حصول الضّرر على المالك بالإتمام فالإبطال وعدمه فالإتمام كما هو ظاهر المحكّي عن المحقّق الثّانى (قدّه) فى حاشية الأرشاد وإحتمله فى الجواهر أمّا الأوّل فوجهه واضح على القول بالامتناع لانه مقتضى وجوب الصّلوة تامّة الأجزاء والشّرائط ألّتى منها إباحة المكان بعد ضمّ كبرى لا يحلّ مال امرئ مسلم إلّا بطيبة نفس منه وفرض سعة الوقت للخروج والصّلوة كاملة فى الخارج إذ لو أتمّ مستقرّاً إنتفت إباحة المكان ولو صلّى خارجاً موميّاً إنتفى الرّكوع والسّجود والمفروض سعته الوقت فلا بدّ من الخروج والأتيان بالصّلوة جامعة للأجزاء والشّرائط وبالجملة دليل حرمة التّصرّف فى مال الغير مستلزم لفساد الصّلوة لفقدان شرط إباحة المكان وعليهذا فلا يشمل الصّلوة دليل حرمة القطع وإن شئت قلت إنطباق دليل حرمة التّصرّف على الصّلوة حاكم بالحكومة القهرية التّخصّصية على دليل حرمة قطع الصّلوة وأمّا الثّانى فقد استدل له بوجوه منها الاستصحاب وفيه أنّه لو كان بمعنى إستصحاب جواز الدّخول فى الصّلوة أو وجوب المضيّ فيها بعد الشّروع فحيث أنّ قوامها بأذن المالك المحقّق لإباحة المكان والمفروض إنتفائه فهو سالبة بانتفاء الموضوع ولو كان بمعنى إستصحاب صحّة الأجزاء السابقة فهو لا يثبت صحّة الأجزاء اللاحقة الفاقدة للشرط أعنى إباحة المكان كما هو الشّأن فى كليات موارد إستصحاب الصّحة التّأهليّة، ومنها قوله الصّلوة على ما افتتحت عليه وفيه ما عرفت مراراً من أنّه ناظر إلى عدم جواز العدول عن عنوان إلى آخر ولا يربط له بما نحن فيه وليس له لسان تصحيحى كما هو ظاهر ومنها أنّ إبطال الصّلوة حرام فأمر المالك بالخروج بعد التلبّس بالصّلوة أمر بالمنكر فهو حرام وطبعاً لا ينفذ فى إبطال الصّلوة، وفيه أولاً أنّ إنبات صحّة الصّلوة بالنّهى عن الإبطال دورى إذ مصبّ هذا النّهى هو العمل الصّحيح بالطّبع وهذه الصّحة فى المقام موقوفة على إذن المالك المحقّق

لا باحة المكان المفروض إنتفائه باظهار المالك الكراهة وعدم تأثير هذه الكراهة في
البطالان موقوف على شمول النهى عن الأبطال للمقام و ثانياً إن جواز الرجوع عن
الأذن تكليفاً و وضعاً هو مقتضى سلطنة المالك على المال وثالثاً على فرض حرمة تكليفاً
إن ذلك لا يمنع عن تأثيره وضعاً في بطلان الصلوة ضرورة كون طيب نفس المالك قبيحاً
صحة الصلوة و هو أمر قلبى ربما يكون قهري الحصول أو العدم فبانتفائه قهراً تنتفى
الصحة كذلك و تكون الصلوة منبذلة غير ممكنة الأبطال فتكون قضية النهى عن الأبطال
حينئذٍ سالبة بانتفاء الموضوع و رابعاً على فرض مانعية حرمة الرجوع تكليفاً عن تأثيره
وضعاً إن عدم تأثيره وضعاً ملازم لعدم حرمة تكليفاً ضرورة توقف حرمة تكليفاً على تأثيره
في بطلان الصلوة حتى يتعنون بعنوان الأمر بالمنكر فمع فرض عدم تأثيره في ذلك تكون
الحرمة سالبة بانتفاء الموضوع ومنها ما يظهر من بعض الأساطين من أن موضوع حرمة
القطع هو الدخول في العمل على الوجه الصحيح شرعاً و المفروض دخوله في الصلوة
بأذن المالك فيكون على الوجه الشرعى فيشملة عموم حرمة القطع المانع عن تأثير رجوع
المالك عن الأذن في البطلان و إلا لزم تفكيك الأحكام عن موضوعه و هو غير معقول فيجب
الاتمام مستقراً و فيه إن كل واحد من الأذن الذى هو قبيحاً صحة العبادة و صحة العمل
الدخيلة في الموضوع و حرمة القطع المترتبة على ذلك إستمرارى يعتبر وجوده فى جميع
آنات الاشتغال بالعبادة فبجرد إنتفاء الأذن أو الصحة فى آن ينتفى حرمة القطع
و قد عرفت أن إنتفاء طيب النفس الذى هو قبيحاً جواز التصرف قهري عند الرجوع فموضوع
حرمة القطع عبارة عن صحة العمل حدوثاً و بقاءً باستمرار الأذن لحدوثاً فقط كما فى
الحج ولو سلم فمع إنتفاء الأذن يكون العمل منقطعاً فلا قطع حتى يكون حراماً و الأحاصل
أن إثبات الصحة بنفس دليل حرمة القطع المأخوذ فى موضوعه صحة العمل طبعاً دورى
كما عرفت و منها أن الأذن فى الشئ إذن فى لوازمه بمعنى أن اللوازم البينة القريبة
من الشئ تكون عرفاً بحكم الملزوم فى شمول الأذن له فالأذن فيه إذن فيها بحسب

الأرتكاز العرفى بحيث لو سئل عن المأذونية فيها لاجاب بالثبوت كما لو أذن بالحضور على سفرة مطروحة والأكل منها فانه وإن لم يصح بالأذن فى شرب الماء لكنه يفهم منه إذ يعد ذلك إذناً فى الشرب وهذه كبرى عامة عليها بناءً العقلاء فى جميع شئونهم فانكار أصل كبرى أن الأذن فى الشيء إذن فى لوازمه كما كرهه لكان لتلك اللوازم آثار عرفية أو شرعية تترتب عليها بمجرد الأذن فى ملزومها ولا يجدى الرجوع عن الأذن بعد ذلك فى المنع عن ترتبها كما لو أذن للغير فى رهن ملكه أو دفن الميت أو غرس الشجر فيه فانه إذن فى لوازمها الشرعية من لزوم الرهن وضرورة العين وثيقة و لزوم بقاء الميت مدفوناً فى الأرض وحرمة نبش قبره و لزوم بقاء الشجر مغروساً وعدم جواز قلعه و ليس له الرجوع بعد ذلك وهكذا فى المقام الأذن فى الصلوة فى ملكه إذن فى لازمها الشرعى وهو المضى فيها وعدم رفع اليد عنها فلا يجدى رجوعه بعد ذلك فى بطلان الصلوة نعم لو أذن له فى مطلق الكون فشرع فى الصلوة أمكن القول بانه يظال الصلوة لعدم شمول الأذن للمضى ولو بالاستلزام وذلك لأن الأذن بطبيعى له أفراد و لبعض أفرادها لوازم لا يكون إذناً فى تلك اللوازم وإن شئت قلت ألا التزام ليس بيننا بحيث يكون موجوداً فى إرتكازه ولذا لو سئل عن ذلك كان له المنع عنه فلقد أجاد الشهيد الثانى (قده) حيث فصل بين الأذن الصريح فى خصوص الصلوة وبين الأذن العام فى مطلق الكون فمنع عن نفوذ الرجوع فى الأول وحكم بالانتهاء مستقراً بخلاف الثانى هذا ولكن يمكن منع الصغرى لأن مجرد الأذن فى الصلوة من غير التزام لا يكفى فى المنع عن نفوذ الرجوع بعد ما كان طيب نفس المالك قيوم صحة الصلوة بالنسبة إلى كل جزء من أجزائها ولذا لو صح بالأذن فى ألبقاء إلى آخر الصلوة كان له الرجوع بعد ذلك و بمجرد إنتفى قيوم صحة الصلوة وكانت منبذلة قهراً فضلاً عما إذا لم يصح بذلك و إستغذناه بالملازمة من جهة وجوده فى إرتكازه فالأولى فى تقريب هذا الوجه أن يقال إن الأذن فى الشيء مع الالتفات إلى لوازمه العرفية أو الشرعية بالتزام بتلك اللوازم عرفاً فيشمه أدلة لزوم الوفاء

بالعهد شرعاً مثل أوفوا بالعقود والمؤمنون عند شروطهم نظير ما إذا وقع الأذن موضعاً لعقد لازم في الشرع كعقد الرهانة بالنسبة إلى مورد إذن أمالك لغيره في رهن ماله فانه إلتزام بمحقوقيّة العين بحقّ الرهانة ولا ينفذ الرجوع في الأذن و يبقى الرهن بحاله قبل الرجوع فهكذا في المقام، الأذن في الصلوة مع الألتفات إلى حرمة قطعها شرعاً، إلتزام بالأذن إلى آخرها فيصير لازماً بمقتضى أدلة لزوم أوفاء بالعهد أو الشرط وليس له الرجوع بعد ذلك وفي كلام الشّهد الثّاني (قدّه) إشارة إلى هذا التّقريب لكنّه مع ذلك كلّه قابل للمناقشة لأنّ الأذن المزبور ولو كان إلتزاماً لكن الألتزام قابل للرجوع والنقض ولو كان محرماً إذ حرمة تكليفاً لا تمنع عن تأثيره وضعاً كما تقدّم في نظيره ودلالة دليل أوفاء على إنبات حقّ صلوتي للمأذون له أوّل الكلام والفرق بينه وبين الأذن في الرهن ونحوه أنّ ذلك إنشأً للإلتزام بالحقّ عرفاً فيصير ما له بسبب إذنه محقّقاً بحقّ لازم شرعاً بخلاف الأذن في الصلوة فليس إنشأً لحقّ ماليّ للمصلّي بالنسبة إلى ما له مضافاً إلى عدم ثبوت وجوب أوفاء بهذا الألتزام في المقام لكونه من الشّروط الأبتدائية غير المشمولة لادّلة لزوم أوفاء بالعهد أو الشرط بخلاف مثل الرهن فانه من العقود اللازمة فيجب أوفاء به إلاّ أنّ كون عقد الرهانة من العقود اللازمة لا يستلزم لزوم هذا العقد على أمالك الأذن فالأذن موجود في مثله ما قلنا، نعم يمكن أن يقال بأنّه لا دليل على عدم لزوم أوفاء بالشّروط الأبتدائية إلاّ الأجماع وهو مفقود في مورد النزاع كيف وقد ذهب جمع غفير إلى عدم نفوذ رجوعه في جواز الصلوة للمأذون له وأما أنّ هذا الأذن لا يوجب حقّاً صلوتياً للمأذون له فيمكن منعه بأنّ العرف شاهد على مثل هذا الحقّ بل وإنّ أبيت عن ثبوت الحقّ قلنا بأنّ جواز الصلوة ليس متوقفاً على حقّ ماليّ صلوتيّ بل يكفي في الصّحّة عدم نفوذ رجوعه في بقاء الجواز وهذا يثبت بدليل لزوم أوفاء وضعاً وقد قلنا في محلّه بأنّ اللزوم الوضعي إنّما هو في موارد حكم العرف باللزوم وهذا ثابت فيما نحن فيه فعمدة المناقشة في هذا التّقريب أنّ حرمة القطع ليس لها دليل تعبدي

لفظي بل دليلها الأجماع وهو لا يشمل موارد الخلاف قطعاً كما أنّ معقده وهو الصحيح التّأهلي الطّبعي إصطياً دئى فليس له إطلاق يشمل مثل المقام أصلاً فلم يثبت ما يدلّ على جواز الأتمام مستقراً مطلقاً وأما الأتمام متشاعلاً بالخروج كما تقدّم عن العلامة (قدّه) فلاوجه له سوى توهم الجمع بين الحقيين وفيه أنّه تضييع لحقّ الله تعالى بالنسبة إلى الأجزاء والشّرائط بلا موجب لاجمع بينه وبين حقّ آدمى بعد عدم الاضطرار إلى هذا الفرد من الصّلاة لفرض سعة الوقت وعدم عذريّة الاضطرار الناشئ من الأمر كما تقدّم وجهه سابقاً بل المقام مورد تحكيم أحد الدّليلين على الآخر وقد عرفت أنّ مقتضى القواعد بناءً على الامتناع تحكيم دليل حرمة التّصرف على دليل حرمة قطع الصّلاة فعليه إستينافها تامّة الأجزاء والشّرائط فى مكان مباح فتلخص أنّ الحقّ على الامتناع هو القول الأوّل وأما فى الصّورة الثالثة فحكمها حكم الصّورة الأولى لدى الضيق من الصّلاة مومئنا حال الخروج لما تقدّم من عدم التّنهى عن الخروج فعلاً لاجل الاضطرار وعدم سبق التّنهى لكون تصرفه مآذوناً فيه فهذا هو الفرق بين فرض الحصول فى ملك الغير باذن المالك وبين فرض الغصب الدّى تقدّم حرمة التّصرف الخارجى فيه حيث كان التّصرف الخارجى المضطرب إليه مستنداً هناك إلى إختياره السابق ومحرماً بالنّهى السابق الساقط بالعصيان ولو أكره على الكون فى مكان مغصوب كالمحبوس ظلماً فالمشهور جواز الصّلاة فيه تامّة الأجزاء والشّرائط لانه مضطرباً عرفاً إلى الكون بماله من الشّئون نعم لا يجوز له التّصرفات الزائدة على المقدار المتعارف لخروجها عن حدّ الأكره عرفاً وقيل باختصاص الجواز بالتّصرف على الهيئة التّى دخل فى المغصوب عليها لاختصاص الأكره بها بل قيل بعدم جواز التّصرف له زائداً على المقدار الضّرورى المتوقف عليه حيوته فلا يجوز له حتى تحريك أجفانه بازيد من المقدار اللّازم لكنهما لإفراط من القول سيّما التّانى إذ يتوجّه عليهما أولاً أنّ حرمة مثل تلك التّصرفات مرفوعة بالحرج ولذا قال فى الجواهر بأنّ هذا القائل قد عامل مع هذا المحبوس ما لم يعامل معه الظالم بل حبسه حبساً لا يفعله أحد لا حدّ اللهم الآفى

يوم القيمة و ثانياً إنَّ الأكره على ألكون كما عرفت إضطرار إلى ألكون بماله من الشئون عرفاً فيجوز جميع التصرفات المتعارفة بمقتضى أدلة الأضطرار و أما أوجهه الأربعه أعنى حكم بعض فروع المكان و مصاديقه فقد جرت سيرة الفقهاء (رض) بذكر حكم محاذاة الرجل و المرأة في الصلوة في باب المكان فنقول لاشكال بل و لاختلاف في مرجوحية محاذاتهما في الصلوة بقيامهما في خط واحد عرفاً أو تقدم المرأة على الرجل (و) لكن المشهور بين القدماء أنه (لا يجوز أن يصلّي) الرجل (وإلى جانبه امرأة تصلّي أو أمامه) بمعنى بطلان صلواتهما (سواء صلّت) المرأة (بصلوته) جماعة (أو كانت منفردة و سواء كانت محرمة أو أجنبية) و إختاره العلامة في بعض كتبه و أصر عليه صاحب ألدائق و هو مختار بعض مقاربي عصرنا (١) (ره) (وقيل) وهو المشهور بين المتأخرين إنَّ (ذلك مكروه) (و) هذا (هو أالشبه) بالقواعد بل الأقوى كما ستعرف و منشاء أالخلاف هو إختلاف أاستظهار من أالأخبار (٢) و هى على طوائف ثلاث أأولى ما تدلُّ على أالمنع أى أالبطلان مطلقاً و قد إستدلُّ بها أالمانعون مع ارتكاب ألتأويل في أخبار أالجواز ألتانية ما تدلُّ على أالجواز مطلقاً و قد إستدلُّ بها أالمجوزون مع أالجمع بين ألطائفتين أالحمل على أالكراهة على إختلاف مشاربهم في كيفية أالجمع كما ستعرف أالتالثة ما تدلُّ على أالجواز مقيداً ببعض ألقيد على إختلافها في ذلك ألقيد و أنه ألتباعد بين موقفى الرجل و المرأة أو موضع سجودهما بشبر أو ذراع أو عشرة أذرع أو أكثر أو وجود حاجز و لو أالشباك أو فاصل و لو كان طوله و إرتفاعه شبراً أما ألطائفة أالأولى ألتى إستدلُّ بها أالمانعون فمنها صحيح محمد بن مسلم عن أحدهما (ع) قال سئلته عن المرأة تزامنل الرجل في أالمحل يصلّيان جميعاً قال لا و لكن يصلّي الرجل فاذا فرغ صلّت المرأة و

(١) هو أالمرحوم آية الله أالبروجردى (قدّه) .

(٢) أالوسائل ، أالباب ٥ و ٤ و ٦ و ٧ و ٨ ، من مكان أالمصلّى .

نوقش فيه بوجهين أحدهما أن مورد السؤال بقرينة جميعاً صلوة الجماعة فالمنع إنما هو من جهة فقدان شرط الجماعة وهو تقدّم الإمام على المأموم حيث أنّهما متحاذيان سواءً كانا في قفتين طرفي الأبل أو في محمل واحد فلا يقدران على التقدّم والتأخر بمقدار معتبر في الجماعة ثانيهما أنّ هناك مسألتين إحداهما لاستحباب تقدّم صلوة الرجل زماناً على صلوة المرأة لدى الاجتماع في مكان تشریفاً لمقام الرجل والآخرى عدم جواز تقدّم المرأة على الرجل أو محاذاتهما حال الصلوة مكاناً ومع إمكان كون الرواية بصدد بيان المسئلة الأولى لا ينعقد لها ظهور في الثانية، ويدفع الأول أنّ الظاهر من كلمة جميعاً هو الاجتماع في الأتيان بالصلوة لا الصلوة جماعة ولا كان حقّ العبارة أن يقول يصليان جماعة والثاني إنّ الظاهر من الرواية كون مصبّ المنع فيها نفس مورد السؤال وهو المحاذاة في الصلوة ولا ينافي ذلك كون جملة ولكن يصلّى الرجل إلخ ناظرة إلى المسئلة الأولى ببيان إستحباب تقدّم صلوة الرجل زماناً في مقام بيان العلاج لرفع المانع المذكور فالانصاف أنّ الرواية في حدّ نفسها ظاهرة في مدعى المانعين وبمضمونها صحيح أبي بصير على الأصحّ فالكلام فيه هو الكلام في سابقه، ومنها صحيح إدريس بن عبد الله الأقي قال سئلت أبا عبد الله (ع) عن الرجل يصلّى وبجباله امرأة قائمة على فراشها جنباً فقال إن كانت قاعدة فلا يضرك وإن كانت تصلّى فلا، ونوقش فيه بوجهين الأول أنّ متعلّق كلمة لا محذوف فيمكن أن يكون مادة مناسبة مع الجواز نظير ينبغى أو يصلح الثاني أنّ الظاهر من كلمة لا بدى حذف المتعلّق هو الأعم من الحرمة ويندفع الأول بأن حذف المتعلّق لا بدى وأن يكون لاجل الاعتماد على قرينة في الكلام وإلا كان مستهجنًا لدى أهل المحاورة والقرينة هنا هو جملة يصلّى في مورد السؤال فالمعنى أنّه لا يصلّى الرجل إن كانت المرأة بجباله تصلّى والثاني بأن كلمة لا، سواءً كانت نافية وبصدد نفي التّشريع في مقام الانشاء أو ناهية وظاهرة بحسب الطّبع في إنشاء المنع ناظرة إلى نفي أصل التّشريع فهي لا محالة ظاهرة في مدعى المانعين، ومنها صحيح عبد الله بن أبي يعفور قال

قلت لا يبعد الله (ع) أصلي والمرأة إلى جنبي (جانبي) وهي تصلي قال لا إلا أن تتقدم هي أو أنت ولا بأس أن تصلي وهي بحذاك جالسة أو قائمة ونوقش فيه بما تقدم في كلمة لا مع جوابه وربما يحمل التقدّم على المكانى ويجعل الصحيح دالا على الكراهة بقريته كون السؤال عن المحاذاة مكاناً فالتحفظ على ظهور الاستثناء في المتصل يوجب حمله على جواز تقدّم المرأة مكاناً وهذا يدل على الكراهة لعدم القول بالفصل بين المحاذاة وتقدّم المرأة في المنع تحريماً وتنزيهاً اللهم إلا أن يحمل على التقدّم الزماني بقريته سائر الروايات الظاهرة في المنع عن التقدّم المكانى للمرأة ومنها موثّق عمار عن أبي عبد الله (ع) إنّه سئل عن الرجل يستقيم له أن يصلي وبين يديه امرأة تصلي قال لا يصلي حتى يجعل بينه وبينها أكثر من عشرة أذرع وإن كانت عن يمينه وعن يساره جعل بينه وبينها مثل ذلك فإن كانت تصلي خلفه فلا بأس وإن كانت تصيب ثوبه وإن كانت المرأة قاعدة أو نائمة أو قائمة في غير صلوة فلا بأس حيث كانت ونوقش فيه أولاً باشتماله على كلمة يستقيم الظاهرة في الأعم من المنع والبطلان وثنياً بتحديد التّباعد بأكثر من عشرة أذرع ولا يقول به المانعون ويندفع الأول أولاً بأن المدار على الأجواب وهو قوله (ع) لا يصلي الظاهر في البطلان وثنياً بأن عدم الاستقامة في الوضعيات عبارة عن عدم الشرع فلو وقع التعبير به في كلام الأمام (ع) لكان ظاهراً في مدعى المانعين والثاني بأن نفس عدم تعيين مقدار الأكثر كاشف عن كونه ناظراً إلى الاحتياط إحرازاً لما عليه المدار من عشرة أذرع كما يدل عليه التحديد به في صحيح على بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر (ع) قال سئلته عن الرجل يصلي ضحياً وأمامه امرأة تصلي بينهما عشرة أذرع قال لا بأس لبيض في صلوته وأما الطائفة الثانية التي استدلت بها المجوزون فمنها صحيح جميل عن أبي عبد الله (ع) أنّه قال لا بأس أن تصلي المرأة بحذاء الرجل وهو يصلي فإنّ النبي (ص) كان يصلي وعائشة مضطجعة بين يديه وهي حائض وكان إذا أراد أن يسجد غمز رجلها فرفعت رجلها حتى يسجد

فإنَّ الحذاء لغة وعرفاً هو الأزاء وألجانب يميناً أو شمالاً و الظاهر كون جملة و هو يصلّى حالاً للرجل فالمعنى جواز إقتران الرجل والمرأة حال الصلوة الشامل باطلاقه للصُّور الثلثة من إبتداء الرجل بالصلوة قبل المرأة أو العكس أو دخولهما معاً فيها والبأس فى الوضعيات كالمهيات ظاهر فى الوضع أى الفساد و الخلل و لأقل من أن نفى البأس على الأطلاق يفيد الصّحة وعدم المرجوحية مطلقاً، و نوقش فيه سنداً بأنَّ سند الصدوق (ره) إلى جميل منفرداً ليس بذلك الصّحيح و دلالة بعدم مناسبة التعليل باضطجاع عائشة بين يدي رسول الله (ص) محدثة بحدث الحيض مع المعلل و هو محاذاة الرجل والمرأة فى الصلوة من جهتين إحديهما أنَّ المعلل هو المحاذاة فى الصلوة و التعليل هو ألكون فى غيرها و الأخرى أنَّ المعلل هو صلوة المرأة بحذاء الرجل و التعليل هو صلوة الرجل و فى قبالة المرأة و تندفع المناقشة سنداً بأنَّ سند الصدوق (ره) إلى جميل بن دراج منفرداً عبارة عن أبيه عن سعد بن عبد الله الأشعري عن ابن أبي عمير عن جميل، أما جميل فهو من أصحاب الأجماع و كذا راويه ابن أبي عمير و أما سعد فهو من أجلاء ثقات الرواة و ألقميين و أمّا أبوه فهو من مشايخ الأجازة و ثقات الرواة و ألقميين و يكفى فى جلالة شأنه إعتقاد الصدوق (ره) عليه و دلالة من ألجته الأولى بأنَّ التأمّل الصّادق يشهد بكمال الملائمة بين التعليل و المعلل و أنّ الإمام (ع) بهذا التعليل يكون بصد د بيان أنّ صلوتى الرجل والمرأة بماهما صلوتان ليست فى شئٍ منهما جهة منع و خلل بالنسبة إلى الأخرى بل المنع لو كان فانما هو فى كون المرأة قبال الرجل أو حدائه مع أنّ هذا ألكون قد تحقّق بالنسبة إلى أشرف خلق الله المشرّع الأعظم (ص) مع أرذل النساء و هى عائشة فى أسوء حالات المرأة و هى الحيض بالنسبة إلى أشرف مواضع الصلوة و هو السجود بحيث لم يكن بينهما فصل و لو بمقدار شبر كما يشهد به جملة غمز رجليها حيث تكشف عن كمال قربيها مكاناً و مع ذلك فقد صلّى رسول الله (ص) فهذا يكشف عن فقدان جهة خلل و منع فى طبيعى كون المرأة مع الرجل الذى منها

الكون الصلوتي بالنسبة إلى الصلوة فان كونها حال حدث الحيض إذا لم تكن فيه جهة منع لصلوة الرجل فكونها الصلوتي يكون كذلك بطريق أولى فالتعليل بصد نفي مانعية محاذاة الرجل والمرأة عن الصلوة بابلغ وجه و الطف بيان بل و بصد د بيان أمر أخلاقي تعريضاً للعامّة هو كون عائشة في أدنى مراتب إساءة الأدب بالقياس إلى ساحة قدس النبي (ص) حيث زاحمت عن حضور الوزير الأعظم لدى سلطان السلاطين بأسوء وجه هو الأضطجاع محدثة بالحيض مكان سجوده (ص) و دعوى أنّ التعليل موافق للعامّة لأنهم لم يذكروا مانعية محاذاة الرجل والمرأة عن الصلوة فليس مخالفاً معهم حتّى يكون تعريضاً عليهم مدفوعة بانهم وإن لم يذكروا مانعية ذلك لكنهم ذكروا مانعية كون المحدثه بحدث الحيض حذاء الرجل أو كون المرأة المشتهة معه عن الصلوة فالتعليل مخالف معهم و تعريض عليهم ببيان عدم المانعية و من هنا علم فساد المناقشة من الجهة الثانية و أنّ مصب الكلام لما كان نفي مانعية طبيعيّ كون المرأة مع الرجل فقهرًا لافرق بين مصاديقه من صلوة الرجل بحذاءها أو العكس هذا كله مضافاً إلى أنّ عدم فهم المناسبة بين التعليل الوارد في الدليل التعليلي مع المعلل لا يوجب سقوط الحكم التعليلي المذكور فيه عن الحجية كما في كثير من الموارد فكم من علل الأحكام الشرعية لم نفهم مناسبتها مع المعلل و مع ذلك أخذنا بتلك الأحكام و على أيّ تقدير فما صنعه في الوافي و لاستحسنه في الحدائق من إحتمال طرود التصحيف في الرواية و كون تصلّي المرأة في الأصل تضطجع المرأة كما ترى و منها صحيح الفضيل عن أبي جعفر (ع) قال إنّما سميت بكّة لانه تبتكّ فيها الرجال و النساء و المرأة تصلّي بين يديك و عن يمينك و عن يسارك و معك و لا بأس بذلك و إنّما يكره في سائر البلدان و نوقش فيه بانه مخصوص بمكة كما يشهد به التفصيل بينها و بين غيرها من البلدان في نفس الرواية بقوله (ع) و إنّما يكره في سائر البلدان إذ الظاهر من الكراهة لغة هو مطلق المرجوحية الشامل للحرمة فلعلّ كثرة الزحام في مكة أوجبت التسهيل شرعاً في رفع المنع هناك دون غيرها

ويدفعه أنّ العلة عامة غير مخصوصة بمكة كما يشهد به صحيح معوية بن عمار قال قلت لا يبيع عبد الله (ع) أقوم أصلي والمرأة جالسة بين يدي أو مارّة قال لا بأس بذلك إنّما سميت بكّة لانه تبتك فيها الرجال والنساء إذ تعليل عدم مانعية مرور المرأة أو جلوسها عن الصلوة بتزاحم الرجال والنساء الظاهر بقريظة المقام في كونه من حيث الصلوة في مكة الذي هو عين التعليل الوارد في الصحيح المتقدم يكشف عن كون ذلك علة عامة لعدم المانعية في جميع البلاد وعن مساواة مكة مع سائر البلدان في أصل جواز الصلوة غاية الأمر إفتراق غيرها عنها بالكرهه فيه دونها فإن يكره عليها هذا يكون بقريظة المقابلة ظاهراً في الكراهة المصطلحة لا مطلق المرجوحية مضافاً إلى عدم القول بالفصل بين مكة وسائر البلدان ولذا قيل باعراض الأصحاب عن صحيح فضيل ومنها معتبر جميل بن دراج عن أبي عبد الله (ع) في الرجل يصلي والمرأة تصلي بحذاء قال لا بأس ونوقش فيه سنداً من جهة الأرسال لكنه ضعيف بناءً على ما هو الحق من سببية وجود بنى الفضال في السند لتصحيح من بعدهم للتوقيع الشريف الواصل عن العسكري (ع) في حقهم خذوا ما رووا كما أوضحناه في محنه ودلالة بانّ هذا المتن قد روى مقيداً بتقدم الرجل فلا وثوق باطلاقه مضافاً إلى لزوم التقييد على فرض تعدد الرواية ولكن المجوز في غنى عن هذه الرواية بعد وجود ما تقدم وأما الطائفة الثالثة التي استدلت بها المجوزون فقد أشرنا سابقاً إلى أنّها مختلفة من جهة ما قيّد به الجواز فمنها ما قيّد فيه الجواز بفصل مقدار شبر بين الرجل والمرأة وهي مستفيضة كصحيح ليث المرادى على الأصح قال سئلته عن الرجل والمرأة يصليان في بيت واحد المرأة عن يمين الرجل بحذاء قال لا إلا أن يكون بينهما شبر أو ذراع ثم قال كان طول رجل رسول الله (ص) ذراعاً وكان يضعه بين يديه إذا صلى يستره ممن يمر بين يديه بناءً على ظهور بينهما شبر في تقدير الفاصلة من حيث المسافة بقريظة السياق أعني كون مورد السؤال هو المحاذاة بل و ظهور نفس كلمة بينهما في ذلك لا في تقدير طول الفاصل بشبر عمودى وإن كان يؤيدّه

قوله كان طول رجل رسول الله (ص) ذراعاً الخ الظاهر في وضع الرجل عمودياً كما يؤيده جملة يستره الخ فان ظهور السيات وكلمة بينهما أقوى من هذا الظهور فيكون حاكماً عليه مانعاً عن إنعقاد ظهور لجملة كان طول الخ في إرادة تقدير الفاصل بشبر عمودياً فتأمل وصحيح معوية بن وهب عن أبي عبد الله (ع) إنه سئله عن الرجل والمرأة يصليان في بيت واحد قال إذا كان بينهما قدر شبر صلت بحذاء وحدها وهو وحده ولا بأس وبمضمونها أخبار آخر ومنها ما قيّد فيه ألجواز بالفصل باقل من الخطوة أو قدر عظم الذراع كصحيح زرارة عن أبي جعفر (ع) قال إذا كان بينها وبينه ما لا يتخطى أو قدر عظم الذراع فصاعداً فلا بأس ومنها ما قيّد فيه ألجواز بالفصل بمقدار موضع رجل كصحيح حريز عن أبي عبد الله (ع) في المرأة تصلّى إلى جنب الرجل قريباً منه فقال إذا كان بينهما موضع رجل فلا بأس ومنها ما قيّد فيه ألجواز بالفصل بمقدار عشرة أذرع كمعتبر على بن جعفر المتقدم في الطائفة الأولى أو باكثر من ذلك كمؤثّق عمار المتقدم هناك ومنها ما قيّد فيه ألجواز بصورة تقدّم الرجل على المرأة ولو بصدرة كصحيح زرارة عن أبي جعفر (ع) قال سئلته عن المرأة تصلّى عند الرجل قال لا تصلّى المرأة بحيال الرجل إلا أن يكون قدّامها ولو بصدرة، ومنها ما قيّد فيه ألجواز بكون سجودها مع ركوعه كمعتبر جميل عن أبي عبد الله (ع) في الرجل يصلّى والمرأة بحذاء أو إلى جنبه قال إذا كان سجودها مع ركوعه فلا بأس ومنها ما قيّد فيه ألجواز بوجود حاجز بينهما كخبر محمد بن مسلم عن أبي جعفر (ع) في المرأة تصلّى عند الرجل قال إذا كان بينهما حاجز فلا بأس بناءً على حمله ولو بمناسبه المقام على صورة صلوة الرجل ومنها ما قيّد فيه ألجواز بوجود حائط مشبك كصحيح على بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر (ع) قال سئلته عن الرجل يصلّى في مسجد حيطانه كوى كله قبلته وجانباه وأمرأة تصلّى حiale يراها ولا تراه قال لا بأس ومنها ما قيّد فيه ألجواز بوجود حائط قصير أو طويل كصحيح على بن جعفر عن أخيه (ع) قال سئلته عن الرجل هل يصلح أن يصلّى في مسجد قصير الحائط وأمرأة

قائمة تصلى وهو يراها وتراه قال إن كان بينهما حائط طويل أو قصير فلا بأس فربما يجمع بين هذه الطائفة و بين الطائفة الأولى المانعة بعد أخذشة فى الطائفة الثانية المجوّزة سنّداً أو دلالة بما تقدّم مع جوابه تارة بالحمل على الكراهة كما يظهر من المحقّق الحائرى (قدّه) فى صلوته بدعوى أنّ الأمر دائر فى المقام بين الجمع بينهما من حيث المادّة بتقييد إطلاق المانعة بالقيود الموجودة فى هذه الطائفة و بين الجمع بينهما من حيث الهيئته بحمل النهى فى المانعة على الكراهة و التّرجيح مع الثّانى فيما إذا كان المطلق وارداً فى مقام البيان كما فى المقام و فيه إنّ المقيد أبداً ناظر إلى عقد الوضع من المطلق و تخصيص الموضوع الذى سمّى فى لسان المحقّق الحائرى (قدّه) بالمادّة إلى حصّتين و إدخال إحداهما تحت أدلة الجواز و إبقاء الأخرى تحت أدلة المنع فيكون مصبّ عقد الحمل أى الهيئته فى كل من طائفتى الجواز و المنع بعد ذلك حصّة خاصّة و لا يبقى بينهما تعارض من حيث الهيئته حتّى يبقى مجال للحمل على الكراهة و ترجيحه على الجمع من ناحية المادّة و إن شئت قلت رتبة الجمع المادّى بالقياس إلى الجمع الهيئى رتبته الموضوع بالقياس إلى الحكم فكما أنّ الموضوع مقدّم بالتّبع على الحكم فكذلك الجمع المادّى مقدّم طبعاً على الجمع الهيئى و لا تصل التّوبة معه إليه، اللهم إلا أن يريد المحقّق الحائرى (قدّه) تقدّم الجمع الهيئى على المادّى فى خصوص المقام لاجل ورود المطلق فى مقام البيان حيث أنّ بقاء المطلق على ظاهره من المنع بالنّسبة إلى ما عدا حصّة المقيد يوجب كلفة زائدة على المكلف فذلك يكشف عن عدم إرادة ظاهره من المنع رأساً لكنّه بلا شاهد إذ وقوع المكلف فى الكلفة قهريّ مستند إلى ظهور النهى فى المنع التّحريمى و لافرق فى ذلك بين تقييد الهيئته و المادّة و أخرى بحمل المانعة على صورة المحاذاة و المقيد على صورة تقدّم الرّجل على المرثة بهذه المقادير المذكورة فيها التّى أقلّها قدر شبر بدعوى أنّ الجمع بين الطائفتين دائر إثباتاً بين وجهيين أحدهما حمل المانعة بقريئة المقيدة على صورة عدم الفاصلة بينهما بمقدار شبر أو عظم

الذراع كما هو مذهب الجعفي ثانيهما ما قلناه من حمل المانعة على غير صورة تقدم الرجل على المرثه ولو بشبر و الأول خلاف أجماع فيتعين الثاني وإن أبيت فالشبهة القدمائية على المنع مرجحة لهذا الوجه هذا وقد إحتمل هذا أحمل شيخنا البهائي (قده) في حبل المتين وأصر عليه صاحب الحقائق (قده) مستشهداً له علاوة عن ذلك بالاستثناء الواقع في صحيح زارة المتقدم في الطائفة الثالثة من قوله (ع) إلا أن يكون قدأما ولو بصدرة بدعوى ظهوره في أن رافع المنع هو تقدم الرجل على المرثه في الصلوة ولو بمقدار صدره الذي هو قريب من الشبر فحمل الاستثناء في الروايات على التقدم وإن استلزم كون الاستثناء منقطعاً إلا أنه لا بد منه في مقام العلاج بقريئة الصحيح المذكور ويمكن التصرف في المحاذاة بجعل المراد منها الأعم من التقدم والموازاة وأعني به المحاذاة العرفية وبذلك يعلم المراد من قوله (ع) في سائر الاخبار إلا أن يكون بينهما شبراً أو نحو ذلك وأنه تقدم الرجل بهذا المقدار أقول أما دوران أجمع إثباتاً بين ما ذكره من الوجهين فممنوع جداً إذ ليس في شيء من أخبار الباب إشعار بهذا الدوران بل قد عرفت أن الظهور الأثباتي الذي هو مقتضى طبع المقيد موافق مع مذهب الجعفي موجود بلا إشكال و دعوى كونه خلاف أجماع مما لا يعتنى به بعد كون منشأ الخلاف الاختلاف في الاستظهار من هذه الاخبار إذ معه كيف ينعقد لنا إجماع تعبدى في المسئلة وأما حمل الاخبار المجوزة على صورة تقدم الرجل ولو بشبر فهو مع كونه بلا موجب يأبى عنه بعض تلك الاخبار كصحيح جميل المتقدم في الطائفة الثانية إذ قد عرفت ظهور التعليل فيه في عدم فصل بين النبي (ص) حال الصلوة وبين عائشة بحيث كان إذا أراد أن يسجد غمز رجلها لترفعها عن مكان سجوده و صحيح معوية بن وهب المتقدم في الطائفة الثالثة المشتمل على قوله (ع) إذا كان بينهما قدر شبر صلت بحذاء وحدها وهو وحده إذ لو كان المراد تقدم الرجل بشبر لم يكن وجه للامر بصلوة كل منهما منفرداً ضرورة حصول شرط الأيتام حينئذ فيكشف عن عدم فصل بينهما

ولا تقدم وأن الأمر بالصلوة منفرداً من جهة فقدان شرط الأيتام وهو التقدم بل وليس لهذا الجمع شاهد من الأخبار أصلاً وأما صحيح زرارة ففاده لا ينافي الأخبار الواردة في إستثناء الشبر ليكون كاشفاً عن أن المراد منه الشبر المتقدم لا المحاذاتى ضرورة إمكان سببته كل واحد لرفع المنع فيكون كل واحد من تقدم الرجل على المرءة بصدده ووجود أفاصلة بينهما بشبر سبباً مستقلاً لرفع المنع إذ مقتضى الجمع بين الكلامين عليهما أنه لا بأس بصلوة الرجل بحذاء المرءة وهى تصلى إلا فى صورة تقدمه عليها ولو بصدده أو بعده عنها ولو بشبر فكما أنه لو كان كلام متكلم واحد ظاهراً أو صريحاً فى ذلك فهم منه عرفاً إستقلال كل من الأمرين بالسببية لرفع المنع فكذلك فى المقام كيف والألتزام بتعدد أسباب رفع المنع على القول به مما لا محيص عنه فى الباب بمقتضى إختلاف الطائفة الثالثة فى تعيين المجوز كوجود حاجز أو فاصل طوله مقدار شبر أو أفضل مساحة بمقدار شبر أو موضع رحل أو عشرة أذرع أو أكثر فالاولى هو الجمع بين أخبار الباب بحمل المانعة على الكراهة لجهات عديدة إحداهما ما أشرنا إليه آنفاً من عدم قابلية بعض الأخبار المجوزة للحمل على صورة وجود أفاصلة بين الرجل والمرءة ثانيتهما كون تقييد الأخبار المانعة بالطائفة الثالثة الموجب للمصير إلى مذهب الجعفى مستلزماً لحمل المطلق على الفرد التادري إذ مقتضى ذلك حمل الأخبار المانعة بكثرتها على خصوص مورد يكون الفصل بين الرجل والمرءة حال صلوتهما أقل من شبر واحد وهذا المصداق قليل الوجود بحسب الخارج جداً وهذا غير لزوم التخصيص الأكثر المستهجن لأن خروج أكثر أفراد نوع عن تحت الحكم الثابت على العام لا ينافى مع كون الأفراد أباقية بعد ذلك تحت العام كثيرة فى حد نفسها وليس كذلك فى المقام بخلاف لزوم حمل المطلق على الفرد التادري فلابد فيه من قلة وجود الأفراد فى حد نفسه كما فى المقام ثالثتها كثرة إختلاف مراتب العقيدات الواردة فى الطائفة الثالثة لما عرفت أنه من الشبر إلى أكثر من عشرة أذرع وذلك ينافى الحمل على اللزوم ويناسب تعدد مراتب أفضل سيما بملاحظة

التَّرديد بين الأقل من خطوة و بين عظم الذَّرَاعِ مَقِيدًا بكلمة فصاعداً في صحيح زرارة بقوله (ع) إذا كان بينهما ما لا يتخطى أو قدر عظم الذَّرَاعِ فصاعداً و هذا كله يكشف عن كون تلك المراتب مراتب أدب الحضور بالنسبة إلى كل من صلوتى الرَّجُل و المرثة لكن هذا الوجه بالأخرة لا يزيد عن التأييد للجمع المزبور ضرورة إمكان الالتزام بان أقلها مقداراً كالشبر رافع للمنع و سائر المراتب مراتب أفضل رابعتها ما قيل من ظهور بعض المواد الواردة في بعض الأخبار في الكراهة نظير يكره في صحيح الفضيل المتقدم في الطائفة الثانية و لا ينبغي في صحيح محمد بن مسلم عن أحدهما (ع) قال سئلت عن الرَّجُل يصلى في زاوية الحجرة و لمرثته أو ابنته تصلى بحذاء في الزاوية الأخرى قال لا ينبغي ذلك فان كان بينهما شبر أجزاءه و يستقيم في موثق عمار المتقدم في الطائفة الأولى و نوقش فيه بعدم ظهور يكره في الأخبار في الكراهة المصطلحة بل في مطلق المرجوحية ألقابل للحمل على الحرمة بقريئة الأخبار المانعة و كذا عدم ظهور لا ينبغي من حيث المادة في الكراهة بل ربما قيل يكون لا ينبغي كالتص في الحرمة لأنه بمعنى عدم التيسر و هو في الشرعيات عبارة عن عدم إمكان الشرع أى الحرمة لكن الأناصاف عدم صحة شيء من التفريط بدعوى ظهوره في الكراهة و الإفراط بدعوى كونه كالتص في الحرمة بل هو أعم منهما لان عدم اليسر أعم من عدم إمكان الشرع إذ له مراتب عديدة منها ما لا تصل حد المنوعية و عدم إمكان الشرع و منها ما تصل ذلك الحد فالعمدة في وجه الحمل على الكراهة هما الأولان من الوجوه الأربعة و كيفما كان فقد ظهر أن ما عليه مشهور المتأخرين من كراهة المحاذاة أو تقدم المرثة هو الأقوى بحسب الصناعة ثم إنه لا فرق في الحكم كراهة أو تحريماً بين الفريضة و التناقلة و لا بين المحرمة و الأجنبية و لا بين الرجل و المرثة كل ذا لا إطلاق الأدلة و هل يختص مورد الحكم بالصلوة الصالحة الشائنة لولا المحاذاة أو يعم الفاسدة من غير جهة المحاذاة كالحدث و نحوه وجهان بل قولان يظهر ثانيهما من المحقق الثاني (قدّه) و استدلاله بوجهين أحدهما لفظي و هو أن

أصلوة إسم للاعم من الصورة و بعبارة أخرى إسم للاعم من الصحيح و الفاسد فالظاهر من أخبار الباب مانعيه المحاذاة أو سببيتها للكراهة بمجرد تحقق صورة الصلاة من الرجل و المرءة فلو كانت إحدى الصلوتين فاسدة من غير جهة المحاذاة ككون المصلي محدثاً بحسب الواقع مع زعمه أنه متطهر مثلاً كفى محاذاة الصلاة الأخرى مع هذه في بطلانها ثانيهما عقلي و هو أن إختصاص الصلاة بالصحيحة يستلزم تعلق النهي بالصلاة الصحيحة فلا يستفاد منه الفساد و هو خلاف المقصود و حمل الصلاة على الصحيحة لولا المحاذاة تقييد بلادليل فلا بد من التصير إلى عموم مورد الحكم في الأخبار للفاصلة و أنت خبير بفساد كلا الوجهين أما الأول فلأن الصحة و الفساد وصفان إنتزاعيان في طول تمامية أجزاء المهية و عدمها بلحاظ الأمر الشرعي من غير دخل لشيء منهما في قوام مفهوم العبادة حتى تصل التوبة إلى البحث عن أن مورد الحكم الشرعي في أخبار الباب هل هي الصلاة الصحيحة أو الأعم من الفاسدة مضافاً إلى أن الأدلة الواردة في المهيئات المخترعة ناظرة إلى تركيب المهية و بيان مقوماتها من الأجزاء و الشرائط أو مخلاتها من الموانع بلا نظر لها إلى الصحة و الفساد من غير جهة ما تكفل لبيان مقوميتها أو مانعيته مضافاً إلى أن القرينة إنما تساعد على إرادة الصحيحة كما إذا أمر الشارع بالصلاة حيث أن المتبادر من الصلاة في قوله يصلي و بحذائه إمرءة تصلي أو لا تصلي المرءة بحذاء الرجل و هو يصلي و نحو ذلك إنما هو إمتثال الوظيفة المشروعة و أما الثاني فلأن ظهور جملة يصلي في الأتيان بالوظيفة المقررة و ظهور النهي و المقام في الوضع يدلان على إرادة الصحيحة لولا المحاذاة حيث أن الظاهر هو الأمر بإيجاد تلك المهية المعهودة في الشرع بمالها من الأجزاء و الشرائط المقررة في الشريعة لا الأمر بإيجاد حركة فاعلية مباينة مع تلك الطبيعة و عليها فلو كانت إحدى الصلوتين فاسدة من غير جهة المحاذاة كما إذا إعتقدت المرءة صحة صلاة الرجل فصلت بحذائه و كانت بحسب الواقع فاسدة كما لو إنكشف كون الرجل بلا طهارة صحت صلاة المرءة ضرورة كون المحاذاة

حينئذٍ سالبة بانتفاء الموضوع وكذا بالنسبة الى العكس أعنى ما إذا اعتقد الرجل صحة صلاة المرءة فصلّى بحدائنها وكانت بحسب الواقع فاسدة، نعم ربما يقال ببطلان الصلوة حينئذٍ من جهة عدم تمشّي قصد القرية من المصلّى مع اعتقاده صحة الصلوة الأخرى المحقّقة لموضوع النّهى عن المحاذاة لكنّه كما نبّه عليه بعضهم خروج عن محلّ البحث أى الفساد أو عدمه من حيث المحاذاة فإنّ البحث حيثى غير مربوط بالفساد من جهة خلل وارد فى الصلوة من حيث آخر ولو إنعكس الأمر فاعتقد فساد الصلوة الأخرى فصلّى بحداء المرءة مثلاً وكانت بحسب الواقع صحيحة بطلت صلوته فقط بناءً على اختصاص البطلان على القول به بالتأخّر من الصلوتين لدى التّعاقب وبطلتا معاً بناءً على عدم الاختصاص كما سيأتى تحقيقه وذلك لتحقّق موضوع الفساد وهو المحاذاة مع الصلوة واقعاً بلا دخل لجهل المكلف به فى ذلك كما هو الشأن فى كلىّة الوضعيات فما فى الجواهر فى مقام الجواب عن مقالة المحقّق الثانى (قدّه) من أنّها تنعقد ان صحيتين ثمّ تبطلان فى غير محلّه ضرورة أنّ النّهى فى الوضعيات كاشف عن الفساد من رأس بمعنى عدم إنعقاد المهية المشروعة من أوّل الأمر حتى يبقى موضوع للبطلان بعد ذلك ثمّ إنّ بناءً على مانعية المحاذاة لإشكال ولا خلاف فى بطلان الصلوتين فى صورة الاقتران كما يقتضيه ظواهر التّصوُّص وكذا فى بطلان الأخيرة فى صورة التّعاقب وأمّا الأولى فذهب جماعة من المحقّقين إلى بطلانها وذهب جماعة إلى الصّحة بل نسب إلى المشهور وأستدلّ للاخير بوجوه الأوّل إنّ الأولى قد إنعقدت صحيحة ولا معنى لتأثير فعل فاعل وهو الأخيرة فى فساد فعل فاعل آخر وهو الأولى، وفيه إنّ استبعاد محض مرجعه إلى استبعاد أصل الحكم أعنى مانعية المحاذاة مع أنّ ملاكات الأحكام التّعبدية غير محصورة بما تصل إليها أفهامنا القاصرة الثّانى إنّ الأخيرة صورة صلوة لفسادها بالمحاذاة حسب الفرض فكيف تصلح للمانعية عن الصلوة الصحيحة وفيه إنّ المدار فى مانعية المحاذاة كما عرفت سابقاً إنّما هو على الصحيحة الشّأنية لولا المحاذاة دون

ألفعلية و هذا التحو من الصحة متحقق للاخيرة فهي صالحة للمانعية عن الاولى الثالث ما يظهر من صاحب مصباح الفقيه (قده) و حاصله ان الظاهر من مادة الصلوة هي الصحيحة فعلاً و التحفظ على هذا الظهور ممكن بعد جواز تصريح الشارع باشتراط صحة صلوة كل من الرجل والمرأة بعدم المحاذاة مع صلوة صحيحة مبرئة للذمة من الآخر و من المعلوم إنتفاء هذه الصحة بالنسبة الى الاخيرة فالمحاذاة بالنسبة الى الاولى سالبة بانتفاء الموضوع و توهم ان فساد الاخيرة إنما نشأ من قبل النهى عن المحاذاة فكيف يؤثر فى إنتفاء موضوع النهى بالنسبة الى الاولى و بعبارة اخرى الموضوع لمانعية المحاذاة لا بد و ان يكون الصحيح الشانى لولا المحاذاة كما فى كل مانع نظير النهى عن صلوة الحائض و هذا متحقق بالنسبة الى الثانية و الا لم يكن وجه لبطان شئ من الصلوتين فى صورة الاقتران فالتحفظ على ذلك الظهور أى الظهور فى الصحيحة الفعلية غير ممكن و معه لافرق بين الصورتين فى بطلان الصلوتين مدفوع بان رفع اليد عن ذلك الظهور فى بعض الموارد للقرينة كما فى صلوة الحائض حيث دلت القرينة العقلية و هي تعلق النهى بذات الصلوة على إرادة الصحيحة الشانية لا يوجب التأويل فيه عند فقدان القرينة كما فى صلوة واحد من الرجل والمرأة بالنسبة الى صلوة الآخر حيث تعلق النهى بمحاذاة صلوة لاخرى فيمكن التحفظ على ظهور الصلوة فى الصحيحة الفعلية بالنسبة الى جعل محاذاتها مانعة عن صحتها فيختص الفساد بالاخيرة لفقدان شرط الصحة و هو عدم المحاذاة مع الصحيحة الفعلية بالنسبة إليها بخلاف الاولى فشرط صحتها موجود كما لا يخفى و النقض بصورة الاقتران غير ناقض ضرورة ان مقتضى اشتراط صحة كل من الصلوتين بعدم المحاذاة مع الصحيحة الفعلية حصول التمانع بينهما من جهة الصحة بمعنى مانعية كل صلوة عن صحة الاخرى و حيث ان تخصيص إحداهما بالصحة ترجيح بلا مرجح و الحكم بصحتها معاً خلاف النصوص فلا محيص عن الالتزام ببطلانها معاً لافرق بين الصورتين وجود التمانع فى إحداهما دون الاخرى و فيه ان التمانع بين الصلوتين

في صورة الاقتران كما يكون من حيث الصَّحَّة كذلك من حيث الفساد ضرورة أنَّ المفروض كون الشرطيَّة مقيِّدة بخصوص المحاذاة مع الصَّحيحة الفعلية لا مطلق الصَّلوة وإذا أضيف إلى ذلك أنَّ مبنى هذا القائل أنَّ المحاذاة مانعة عن انعقاد الصَّلوة صحيحة من أوَّل الأمر كما قويناه لأنَّها تؤثر في بطلانها بعد الانعقاد صحيحة كما هو مبنى صاحب الجواهر (قدَّه) يكون فساد كلِّ من الصَّلوتين موقوفاً على كون الأخرى صحيحة فعلية و هي غير محرزة إلَّا في صورة عدم مانعية المحاذاة مع كلِّ بالنسبة إلى الأخرى فكلُّ صلوة مانعة عن فساد الأخرى فيلزم من فسادهما صحَّتتهما كما يلزم فسادهما وهذا معنى التَّمانع بينهما من جهة الصَّحَّة أو الفساد فلا موجب للتفكيك نعم لو كانت الشرطيَّة مطلقة لكان التَّمانع بينهما من جهة خصوص الصَّحَّة لكنَّه خلف فرض القائل فان قلت ألحكم بصحَّتتهما معاً خلاف التَّصوص قلت نعم ولكن لم يجعل ذلك كاشفاً عن أنَّ المدار في مانعية المحاذاة على الصَّحيحة الشَّائبة لولا المحاذاة دون الفعلية وذلك يستكشف عدم الفرق بين صورتى الاقتران والتَّعاقب من جهة فساد الصَّلوتين نظراً إلى تحقُّق تلك المحاذاة بالنسبة إليهما في الصُّورتين ولذا قد سلك بعض الأعاظم (قدَّه) (١) في تقريب هذا الوجه مسلماً آخر حاصله أنَّه لا يفهم من مثل يصلِّيان جميعاً قال لا، إلَّا عدم إمكان صحَّة الصَّلوتين لعدم ظهوره في فساد كليهما إذ الظاهر منه أنَّ الصَّلوتين معاً غير صحيحتين وهذا يلائم مع كون إحداهما صحيحة ودعوى إنفهام فساد كليهما كما في الجواهر غير مسموعة ففي صورة التَّعاقب حيث إنعقدت الأولى صحيحة يختصُّ الفساد بالآخرى وأمَّا في صورة التَّقارن فحيث لا يمكن ألحكم بفساد إحداهما المبهمة إذ ليس لها مصداق في الخارج ولا بفساد إحداهما المعينة لعدم المعين نستكشف إثباتا فسادهما وببركة ذلك نقول بانكشاف التَّراحم التَّبوتى بينهما بمعنى وجود ملاك الفساد

(١) هو المرحوم آية الله البروجردى (قدَّه) .

في كلِّ من الصَّلوتين وكون كلِّ علة لفساد الأخرى، وفيه أولاً إنَّ ظاهر قوله (ع) لا يفساد كلتا الصَّلوتين لأنَّ كلمة جميعاً ناظرة إلى الاجتماع المكاني أي المحاذاة بقريضة تزامن الرجل في المحل فيكون مصبُّ النهى الذي يكون في الوضعيات حسب إعراف هـذا القائل ناظراً إلى عدم الانعقاد صحيحاً لا البطلان بعد الانعقاد عبارة عن الصَّلوتين ويكون قوله (ع)، لا بمنزلة قوله لا يصلان في ظهوره عرفاً في فساد الصَّلوتين معاً وإطلاقه يعمُّ الصُّورتين مضافاً إلى الفرق الواضح بين كلمة جميعاً الظاهرة في العام الأفرادي و كلمة مجموعاً الظاهرة في العام المجموعي والمفيد لاثبات مدعى المستدل من عدم الظهور إلا في فساد إحدى الصَّلوتين هو الثاني والموجود في الرواية هو الأول فالحقُّ مع صاحب الجواهر (قدّه) حيث فهم منه فساد الصَّلوتين معاً، وثانياً على فرض تسليم ما ذكر أن تلك القرينة العقلية لا تخلو، ما أن تكشف اثباتاً عن عدم وجود خصوصية لباقي شيء من الصَّلوتين بمعنى دلالة الدليل بالاستلزام العقلي من ناحيته مقدمات الحكمة على مانعية المحاذاة للصَّلوتين وكونها تمام العلة للفساد وعليه فلا محيص عن الالتزام بفساد الصَّلوتين معاً واقعاً في الصُّورتين ضرورة أن موضوع المحاذاة المانعة عليهذا ليس إلا الصَّحيح الشَّأنى لولا المحاذاة ومن المعلوم تحقُّق هذا العنوان في الأثناء بالنسبة إلى السابقة والألاحقة معاً في صورة التعاقب قضاءً لصدق الصَّلوة ككل طبيعي على البعض على نحو صدقها على الكل وكون المانع متى تحقَّق مخللاً باصل المهية وموجباً لعدم انعقادها من رأس كتحقُّقه في الابتداء في صورته الاقتران فالفرق بين الصُّورتين بلا موجب وإما أن لا تكشف اثباتاً عن ذلك بل يبقى احتمال فساد إحدى الصَّلوتين عند الله غير المعينة عند المكلف بلا معيَّن خارجاً لها في مرحلة الظاهر وعليه فلا محيص عن الالتزام بصحة الصَّلوتين معاً ظاهراً لأن كل واحد من الرجل والمرأة يشكُّ في كون صلوته هي الفاسدة واقعاً والمفروض عدم أمارة ظاهرية لاحتراز ذلك في حق كل منهما فيكون مقتضى الاصل البرائة كما في كلياته موارد الشكِّ بين الأقل والأكثر الارتباطيين

فالمقام من قبيل واجدى المنى فى الثوب المشترك مع تفات أن الشبهة هنا حكمية وهناك موضوعية نعم قد سلك بعضهم فى تقريب الفرق بين الصورتين مسلماً آخر حاصله إن التعبيرات الواقعة فى الاخبار نظير يصلان جميعاً قاله لا، ولا يصلى الرجل وبحذائه إمرة تصلى وأصلى وإلى جنبى لمرته وهى تصلى ونحو ذلك ظاهرة فى أن المانع هى المحاذاة العمدية المستندة إلى إختيار كل من الطرفين فالخارجة عن العمود الالتفات خارجة عن مورد الاخبار لأن باب الأوضاع وإن لم يكن باب الاختيار إلا أن هذا المانع بالخصوص ظاهر فى العمد نظراً إلى أن عنوان المحاذاة بين الاثنين فمع إستناد المحاذاة إلى كل من الرجل والمرأة تبطل صلواتهما معاً ومع إستنادها إلى واحد منهما تبطل صلوته دون صلوة الآخر ومن المعلوم أن فى صورة الاقتران تستند المحاذاة إليهما معاً فتبطل الصلواتان قهراً وأما فى صورة التعاقب فلا تستند إلا إلى المتأخر فيختص البطلان بالاخيرة دون الأولى ولو أبيت عن ظهور تلك التعبيرات فيما ذكر فلا أقل من كونها سبباً لانصراف الاخبار عن فساد الأولى فى صورة التعاقب ويمكن تأييد هذا الوجه بأن أخبار الباب على ضربين بعضها ظاهر فى خصوص صورة التقارن نظير يصلان جميعاً أو فى بيت واحد وما بضمونهما فإن الظاهر من هذه الطائفة بقريئة هيئة المضارع الظاهرة فى ترقب الحصول كون السؤال عن إستباحة الدخول فى الصلوة حال المحاذاة فلا ينعقد لها ظهور فى الأعم من الاقتران والتعاقب بل المتيقن من مفادها فى عالم الظهور العرفى هو فساد الصلوتين فى صورة الاقتران وبعضها ظاهر فى صورة التعاقب إما بدخول الرجل بعد المرأة نظير لا يصلى الرجل وبحذائه إمرة تصلى أو العكس نظير المرأة تصلى بحذاء الرجل قريباً منه والظاهر من هذه الطائفة فساد خصوص الاخيرة فالأولى فى صورة التعاقب خارجة عن تحت أخبار الباب وليس فيها إطلاق لفظي يدل على فسادها إذ لم يقع فى تلك الاخبار ما يدل ولو بالظهور على عنوان مانعية المحاذاة وما إستظهرناه سابقاً من مثل يصلان جميعاً

فهو من قبيل العلة المستنبطة فليست لها كبروية و عليه فتدخل الأولى تحت الأصل الأولى في باب الشك في الشرطية المقتضى للبراءة و عليه فصوره الجهل و النسيان و الاضرار و نحوها من الاعذار العقلية خارجة عن تحت الأدلة الأولية غير محتاجة إلى التمسك لصحة الصلوة فيها بحدوث لاتعاد فالانصاف أن هذا الوجه الذي حاصله تصور الأدلة عن إثبات فساد الأولى في صورة التعاقب صالح لاثبات التفصيل المشهور والذي يهون الخطب أن الحكم كراهي لا تحريمي نعم ربما استدلت لصحة الأولى بصحيح (١) على بن جعفر عن أخيه موسى (ع) قال سئلته عن إمام في الظهر فقامت إمرة بحياله صلى و هي تحسب أنها العصر هل يفسد ذلك على القوم و ما حال المرأة في صلوتها و قد كانت صلت الظهر قال لا يفسد ذلك على القوم و تعيد المرأة و فيه أن هذه الرواية بحسب الثبوت محتملة لوجوه ثلاثة أحدها أن يكون السؤال عن لزوم توافق صلوتي المأموم و الإمام في الكيفية إن ظهر فظهاً و إن عصراً فذلك و أن حساب المرأة المأمومة كون صلوة الإمام العصر هل يخل بصلوتها أو صلوة القوم و يكون الجواب ناظراً إلى اللزوم و كون التخالف مخللاً بصلوة المرأة دون القوم ثانيها أن يكون السؤال عن اشتراط تقدم الإمام في صحة الأيتمام كما هو الحق قضاءً لتحقق عنوان الأيتمام الذي هو عنوان إضافي مأخوذاً من الإمام فيكون تقدم الإمام دخيلاً في قوامه مأخوذاً في حاقه كما أشير إليه في قوله (ع) إنما سعى الإمام إماماً ليؤتم به و لذا نقول بكفاية إمضاء هذا العنوان الإضافي الموقوف عرفاً على التقدم في إثبات اشتراط تقدم الإمام شرعاً في الجماعة بلا لزوم التعرض لهذا الشرط بالخصوص في الأدلة نعم حيث لا يضرب بصدقه تقدم المأموم في القراءة أو الذكر لا يضرب ذلك بصحة الجماعة فما يقال من كفاية محاذاة المأموم مع الإمام في ريب الصلوتين الذي هو المحقق لعنوان الأيتمام في غير محلّه كما سيأتي إنشاءً الله تفصيلاً

(١) الوسائل ، الباب ٩ ، من مكان المصلى .

ذلك كله في محله وكيف كان فالسؤال قابل ثبوتاً لأن يكون من ذلك ويكون بطلان صلوة المرءة من جهة الأخلال بهذا الشرط إذ لما كان ذلك مستنداً إلى جهلها بالتقصيرى الذى ليس بعد عقلاً فلا يشملها عموم لا تعاد بخلاف ألقوم فلتحقق الشرط فى حقهم تصح صلوتهم ثالثها أن يكون السؤال عن محاذاة المرءة مع الإمام فى الصلوة ويكون الجواب ناظراً إلى بطلان صلوتها من جهة كونها متأخرة عن صلوة الرجل و صحه صلوة الإمام الموجبة لصحة صلوة ألقوم من جهة كونها الأولى فعلى الاحتمال الأخير تكون الرواية من أدلة المدعى لكن الأناصاف أنها لو لم نقل بظهورها لإثباتا فيما عدا الأخير ضرورة أن مفروض السؤال كون الصلوة جماعة ومحل الكلام فى مسئلتنا مطلق المحاذاة فى الأعم من الجماعة والفرادى فلا ريب فى عدم ظهورها فى خصوصه فتكون مجملة غير قابلته للاستدلال (ويزول التحريم) على القول به (أو الكراهية) على المشهور المنصور بامور اختلفت فيها كلماتهم فمنها ما ذكره المصنف (قده) بقوله (إذا كان بينهما حائل) وقد عبر عنه بعضهم بالحاجز وبعضهم بالسائر وأحجز كالحيلولة هو المنع فيعتمان المانع عن الرؤية وغيره بخلاف الستر فالمنع عن الرؤية مأخوذ فى قوام مفهومه ولذا عم المزيل بعضهم للظلمة المانعة عن الرؤية والعمى دون تغميض العين من البصير الذى هو فى قوة الرؤية لوجود الشائبة بامكان فتح العين وكيف كان فالدليل على ذلك صحيح محمد بن مسلم عن أبي جعفر (ع) فى المرءة تصلى عند الرجل فال إذا كان بينهما حاجز فلا بأس وصحيح الحلبي قال سئلته يعنى أباعد الله (ع) عن الرجل يصلى فى زاويته الحجرية وإبنته أو إمرأته تصلى بحذاء فى الزاوية الأخرى قال لا ينبغي ذلك إلا أن يكون بينهما ستر فان كان بينهما ستر أجزاءه ولا يضرب به إختلاف متن صحيح محمد بن مسلم من جهة الشبر حسب ضبط الشيخ وتفسيره والستر حسب ضبط الكليني كما عن بعض النسخ سواء رجحنا فى تلك الرواية ضبط الكليني (قده) لمكان اضطيبته كما قيل أو رجحنا فى خصوص الباب ضبط الشيخ (قده) كما هو الأظهر لقوة أصالة عدم التسهو

هنا في حقه من جهة التصدي لتفسير الرواية بتقدم الرجل على المرأة على ما هو الظاهر من كون التفسير منه (قده) دون الراوي أو الأمام (ع) كما يحتمل وذلك لتعدد الخبرين أعني صحيحى ابن مسلم وأحلبى بمقتضى تعدد المتن والسند فالجبة على مزليّة الستر موجودة وحيث عرفت سابقاً وجود الجبة على مزليّة الشبر غير صحيح ابن مسلم فهو كائناً ما كان متنه لا يضربنا في شئ ولا نحتاج إليه في شئ وبالجملة فمقتضى الصحيح الأول كفاية مطلق الحائل في زوال المنع تحريماً أو تنزيهاً ولو كان حاكياً عما ورائه لما عرفت من أعمية الحجز عن الستر لكن وجود الستر في الصحيح الثانى يمنع عن انعقاد ظهور للأول في كفاية مطلق الحائل ويكون مقتضى الجمع بين التعبيرين إشتراط تحقق عنوان الستر وعدم الحكاية عما ورائه فلو كنا نحن وهذين الصحيحين لقلنا بعدم كفاية الحائط المشبك في المزيل لكن قد تقدم في صحيح على بن جعفر نفى البأس عن أن يصلّى الرجل في مسجد حيطانه كوى كله قبلته وجانباه وإمرته تصلّى حياله يراها ولا تراه وفي معتبره الآخر نفى البأس عن أن يصلّى الرجل وإمرته تصلّى إذا كان بينهما حائط طويل أو قصير ومقتضى إطلاق الأخير كفاية مجرد صدق الحائط في زوال المنع ولو كان إرتفاعه شبراً مثلاً ما لم يخرج عن صدق إسم الحائط عليه عرفاً وأما الظلمة والعمى فضلاً عن تغميض العين فحيث لم يقع التعرض لها في لسان الأدلة إثباتاً ولا يمكن تنقيح المناط ألقطعى من أخبار الستر والحاجز بعد إمكان كون ملاكهما ثبوتاً عبارة عن تعدد مجلس المصلّى والمصلية بسبب وضع الستار والحاجز وكون ذلك مزياً في مقام أدب الحضور لا مجرد عدم الرؤيه فالقول بكفايتها مشكّل ولذا اختلفت كلمات من تعدى إليها كالعلامة (قده) فاخترنا في بعض كتبه كفاية الأولين مع التوقف في الأخير وأفتى في بعض كتبه بعدم كفاية الأخير ومنها التباعد بينهما عشرة أذرع وأكثر كما أشار إليه المصنّف (قده) بقوله (أو مقدار عشرة أذرع) ويدل عليه صحيح على بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر (ع) قال سئلته عن الرجل يصلّى ضحى وأمامه امرأة تصلّى بينهما عشرة

أذرع قال لا بأس ليمض في صلوته وموثق عمار عن أبي عبد الله (ع) إنه سئل عن الرجل يستقيم له أن يصلّى وبين يديه إمرة تصلّى قال لا يصلّى حتى يجعل بينه وبينها أكثر من عشرة أذرع الحديث إذ قد عرفت سابقاً أنّ التّعبير بأكثر في الثّاني إنّما هو لرعاية الاحتياط والآفلو لم يكن العشرة بحدّها مزيلة لم يصحّ التّعبير بأكثر على إجماله بلا تعيين حدٍّ الأكثرية في مقام تحديد موضوع الحكم التّعبدى كما يؤدّه بل يدلّ عليه نفي البأس في الأوّل عن الصلوة في صورة الفصل بعشرة أذرع الظاهر بقريئة المقام في كون حدّ العشرة مزيلاً ودعوى أنّ هذا الصّحيح من جهة إشتاله على الأمر بالمضى في صلوة الصّحى المبتدعة بحسب الروايات الأخر ساقط عن الحجّة غير صالح للتمسك به كما يظهر من مصباح الفقيه مدفوعة أولاً بامكان كون الصّحى ظرفاً للصلوة لإسماً للصلوة المبتدعة المعهودة والمعنى أنّه يصلّى في الصّحى لا أنّه يصلّى صلوة الصّحى وثنانياً على فرض تسليم الظهور في ذلك بأنّ التّفكيك بين فقرات رواية واحدة من حيث الجهة يحمل بعضها على التّقية للقريئة دون بعض غير عزيز في أبواب الفقه فكون تقرير الأمام (ع) لصلوة الصّحى من باب التّقية بقريئة ما دلّ على كونها مبتدعة لا يوجب كون تقرير مزيّلة حدّ عشرة أذرع تقيّة بعد عدم قريئة على ذلك بل قيام القريئة على خلافه وهى كون الحكم حيثياً أعنى من حيث رفع الحرمة أو الكراهة الناشئة من قبل المحاذاة فإنّ مثل هذا الكلام ظاهر عرفاً في أنّ الحدّ المزبور مزيل تعبدى لا أثر طبيعىّ المحاذاة بالنسبة إلى طبيعىّ الصلوة لا بالنسبة إلى خصوص هذا الفرد المسئول عنه كما سئل عن فوات شىء كالركوع أو القبلة في صلوة التّراوىح نسياناً فاجاب (ع) بصحّة تلك الصلوة حيث يفهم منه عرفاً عدم شرطية ذلك الشىء مطلقاً لطبيعىّ الصلوة بلا منافاة ذلك مع فساد أصل صلوة التّراوىح لدى الخاصّة وكون تقرير الأمام (ع) من جهة أصل الصلوة تقيّة كلّ ذلك لكون الحكم في أمثاله حيثياً ناظراً إلى تركيب علل قوام المهية جزءاً أو شرطاً أو منعاً فسكوت الأمام (ع) في مثله وعدم نفي الصّحّة في الأخير أو مزيّلة حدّ العشرة في الأوّل مع كون

ذلك الشيء بحسب الواقع شرطاً أو جزءاً للصلوة وعدم كون حدّ العشرة مزيلاً يكون إغراءً بالجهل فهذه قرينة عقلية على أنّ تقريره (ع) لمزيلة حدّ العشرة لم يكن على وجه التقيّة بل على وجه بيان الحكم الواقعي وكيف كان فلا ريب في كون حدّ العشرة من المصاديق التّعبدية لمزيل الحرمة أو الكراهة لكن لا ينحصر في ذلك بل يكفي التّباعد بمقدار شبر لما تقدّم عند التّعريض للجمع بين أخبار الباب بالحمل على الكراهة من ظهور بعض الأخبار في رفع المنع بوجود الفاصلة بمقدار شبر وأنّ ما في ذيل بعضها من جملة وكان طول رحل رسول الله (ص) بالخ إماماً محكومة بظهور الصّدر في الكمّ المساحى أو غير مضرة بذلك و أمّا حمل أخبار الشّبر على تقدّم الرّجل بشبر فقد عرفت أنّه بلا شاهد ثمّ إنّ ما ذكره محصّو باتّحاد سطح مكان المصلّي والمصلية و أمّا مع اختلافه كما إذا كان أحدهما على السّطح والآخر على الأرض فهو خارج عن منصرف أخبار المسئلة كراهة أو تحريماً فيدخل تحت الأصل المقتضى للبراءة في الشكّ في الجزئية أو الشّروطية أو المانعية وما يشهد على خروجه عن منصرف الأخبار باختلاف القائلين بدخوله في كيفية احتساب المسافة فقال بعضهم باعتبار كون عشرة أذرع من موقف أحدهما إلى نقطة إتكاء موقف الآخر أي النقطة المحاذية من أساس الحائط مع موقف المصلّي على السّطح بدعوى أنّ ما بين هذا المبدئ والمنتهى هو مقدار المسافة الفاصلة بينهما و أمّا نفس الحائط فلا إعتباره ولو بلغ في الطول ما بلغ وقال آخر باعتبار كون ما بين موقفه مع نقطة إتكاء موقف الآخر خمسة أذرع ومن تلك النقطة إلى فوق السّطح الذي هو موقف المصلّي الآخر خمسة أذرع ليصير المجموع عشرة أذرع بدعوى أنّ مجموع هذا الخط الأفقى و ذاك العمودي هو مقدار المسافة الفاصلة بينهما وقال ثالث بأنّ المدار في عشرة أذرع على ثالث أضلاع المثلث المتشكّل فيما بينهما وهو الخط المتّصل من رأس الضلع العمودي المتّصل بجسد الواقف على السّطح إلى رأس الضلع الأفقى المتّصل بجسد الآخر لأنّ الميزان هو التّباعد بين الجسد وجه الشهادة أنّ هذه الوجوه الثلاثة بأجمعها إعتبارات عرفية فيمكن

ثبوتاً تحقّق الجعل الشرعى على طبق كل منها لكن ترجيح خصوص واحد فى عالم الأثبات موقوف على ثبوت تحديد تعبدى فى المقام من قبل الشارع أو تنقيح مناط قطعى و حيث ليس فلا إعتداد بشيئ منها بل هى باجمعها سالبة بانتفاء الموضوع و ربما يتمسك لجريان المحاذاة كراهة أو منعاً فى الفوقية و التّحتية ببعض الأدلة اللفظية بدعوى أنّ أخبار الباب وإن كانت ساكنة عن الفوقية و نحوها و مقتضاه الجواز لكن فى موثّق عمّار المتقدّم فان كانت تصلّى خلفه فلا بأس و إن كانت تصيب ثوبه حيث يدلّ بمنطوقه على الجواز فى صورة كون المرثة خلف الرجل و بمفهومه على المنع فى غير هذه الصورة سواء كانت قدّامه أو فوقه أو تحته فيعارض مع سائر الأخبار المقتضية بسكوتها فى مقام البيان للجواز و فيه أولاً أنّ مقتضى القاعدة تساقطهما بالتعارض و الرجوع إلى الأصل الأولى المقتضى للبرائة كما عرفت و ثانياً إنّ قوله (ع) فان كانت تصلّى خلفه إلخ مسوق لبيان رفع المانع بالصّلوة خلفه لا لتحديد المانع بما عدا الخلف حتى يكون له مفهوم و منها تأخّر المرثة عن الرجل على إختلافهم فى تعيين مقداره فعينه بعضهم بمثل ما عيّن المصنّف (قده) بقوله (ولو كانت ورائه بقدر ما يكون موضع سجودها محاذياً لقدمه سقط المنع) و بعضهم يكون موضع سجودها محاذياً مع موضع ركوعه و الأخبار بالنسبة إلى هذه الجهة على طوائف أربعة الأولى ما يدلّ على تقدّم الرجل على المرثة بصدرك صحيح زارة عن أبي جعفر (ع) قال سئلته عن المرثة تصلّى عند الرجل قال لا تصلّى المرثة بحيال الرجل إلا أن يكون قدّامها و لو بصدرة الثانية ما يدلّ على تقدّمه عليها بشبر كصحيح معوية بن وهب عن أبي عبد الله (ع) إنّ سئلته عن الرجل و المرثة يصلّيان فى بيت واحد قال إذا كان بينهما قدر شبر صلت بحذاء وحدها و هو وحده و لا بأس و بمضمونه أخبار آخر بناءً على شمولها ولو بالاطلاق لصورة التقدّم الثالثة ما يدلّ على كون سجودها مع ركوعه كمعتبر جميل عن أبي عبد الله (ع) فى الرجل يصلّى و المرثة بحذاءه أو إلى جنبه قال إذا كان سجودها مع ركوعه فلا بأس الرابعة ما يدلّ على كونها خلف الرجل كموثّق

عقار المتقدم إذ فيه فان كانت تصلّى خلفه فلا بأس وإن كانت تصيب ثوبه فيمكن الجمع بين هذه الطوائف بحيث يوافق ما ذكره المصنّف (قدّه) بحمل كلمة بصدرة في الأولى على الكناية عن تقدّم الرّجل الذي هو بقريئة المقام أي الصلوة عبارة عن تقدّمه على موضع سجودها فينطبق مفادها مع مفاد الأخيرة وحمل كلمة بينهما في الثانية على الفصل في حال المحاذاة دون التقدّم وجعل الثالثة مجملة إذ كون نفس فعل السجود مع فعل الرّكوع لا معنى له وحمله على موضعها مع أنه بلا موجب لا يخرج عن الأجمال إذ لا يعلم أنّ المراد بموضع الرّكوع موضع رجل المصلّي أو ما يحاذي رأسه حال الرّكوع أو المجموع فيبقى الطائفة الأخيرة التي عرفت توافق الأولى معها في المضمون الذي هو كون المرءة خلف الرّجل لكن التحقيق أنّ حمل الصدر في الأولى على الكناية حمل للكلام على خلاف ظاهره المحاورى من أصالة تطابق الظاهر مع المراد بلا قرينة وكذا حمل السجود و الرّكوع في الثالثة على موضعها لاحتياجه إلى التقدير ولا سيما مع إمكان التّحفظ على ظاهرهما أعني اشتراط تقارن سجود المرءة مع ركوع الرّجل ويكون ملاكه عدم وقوع نظره الرّجل حال ركوعه على وجه المرءة فإنها لو كانت جالسة حال ركوعه كانت في معرض نظره بخلاف ما إذا كانت ساجدة حيث تكون مأمونة نعم لإطلاق للكلمة بينهما في الثانية يشمل التقدّم إذ لا ينعقد لها بقريئة مورد السّؤال ظهور فيما عدا المحاذاة فيبقى هناك طوائف ثلاثة أخصّها مقداراً هو الأولى الدالة على التقدّم بمقدار الصدر فيكون هو الرّافع للحرمة على القول بالمنع والكرهية على القول بها ويكون الباقي محمولاً على مراتب الفضل ضرورة تصوّر مراتب الفضل بالنسبة إلى ما زاد على الأقلّ الرّافع للحرمة على القول بالمنع وعدم إختصاص هذا النّحو من الجمع بالقول بالكرهية كما أشرنا إليه في طيّ المبحث (ولو حصل في موضع لا يتمكّن من التّباعد) بان لم يسع المكان لذلك أو نحو ذلك فمع سعة الوقت وكون المكان من المشتركات لا إشكال ولا خلاف على القول بالمنع في لزوم التّفرة بين الصلوتين فيصلى أحدهما فاذا فرغ صلى الآخر وهل يتخيّر كل في

تقديم صلوته أو يتعين تقدم صلوة الرجل كما هو ظاهر قول المصنف (قدّه) (صلّى الرجل أولاً ثم المرثة) وعليه فحيث أنّ الرجل مخير عقلاً بمقتضى سعة الوقت في تقديم الصلوة أوّل الوقت أو تأخيرها إلى آخر الوقت يستلزم زوال تخير المرثة قهراً وعدم جواز اختيارها أوّل الوقت بل عليها تبعيّة الرجل اللهم إلا في صورة تأخير الرجل إلى أن يتضيق الوقت فيجب عليها حينئذٍ حفظاً لا هميّة الوقت المبادرة إلى الصلوة تقدّمت على صلوة الرجل أم تأخرت وجهان بل قولان ومستند الثاني قوله (ع) في صحيح محمد بن مسلم المتقدم ولكن يصلى الرجل فاذا فرغ صلّت المرثة بدعوى ظهوره في وجوب تقديم صلوة الرجل على صلوة المرثة تعبّداً أو شرطاً، وفيه أولاً أنّ الظاهر من الصحيح وغيره ممّا إشتعل على هذا الذيل كون هذه الفقرة مسوقة لبيان علاج المنع الناشئ من قبل المحاذاة بلا نظر لها إلى إعمال تعبّد خاصّ في تقدّم صلوة الرجل فلعل التقدّم إستحبابي لتشريف مقام الرجل وبتنقيح المناط من ذلك يمكن إستظهار محبوبية إيثار المكان في المستحبّات بالنسبة إلى الشرفاء، وثنانياً على فرض ظهوره في تعيّن تقدّم صلوة الرجل يعارض مع صحيح ابن أبي يعفور المتقدم الموشم على قوله (ع) إلا أنّ تقدّم هي أو أنت بعد ما عرفت من تعيّن حمله ولو بقرينة ساير الروايات على التقدّم من حيث الزمان دون المكان فيكون بدلالته على التّخيير حاكماً على ظهور ذلك الصحيح فسي التّعين هذا كله مع سعة الوقت و أمّا مع ضيقه فبحسب أهميّة الوقت المستفادة من الأدلّة وما قامت عليه ضرورة المذهب من أنّ الصلوة لا تترك ولا تدع بحال ولذا يقدّم على جميع الأجزاء والشّرائط حتّى الركنيات ما عدا الطّهارة الأحثية على إشكال فيه تقدّم في كتاب الطّهارة لا ينبغي الأشكال في جواز المحاذاة حفظاً للوقت وإنما تعرّض له الفقهاء (رض) في المقام مع كونه من صغيريات تلك الكبرى وغير محتاج إلى التكرار لما صدر عن المحقّق الثاني (قدّه) في المقام من تقديم مانعيّة المحاذاة على الوقت وأنّ المكان لو كان مملوكاً لاحد هما تعيّن تقديم صلوته ولو كان من المشتركات تعيّن تقديم من خرجت

القرعة باسمه حيث لم يواقفه في ذلك أحد ممن تأخر عنه و لذا إعترض عليه بأن المقام ليس بأولى من الصلوة في المصوب مع الضيق حيث إن التزم الأصحاب طراً بتعيين الصلوة في ذلك مع الأقتصار على أقل الواجب من الأيماء للركوع والسجود، ثم إن مانعية المحاذاة على القول بها هل تختص بالكلف أم تعم الصبي والصبيّة وجهان بل قولان إختار أولهما الوحيد ألبهبهاني (قدّه) بدعوى وجود لفظي الرجل والمرأة في الأخبار وهما لا يشملان غير البالغ لغةً و عرفاً وردّ بان الأخبار حيث أنّها ناظرة إلى الوضع وبيان ماله الدّخل في المركبات الشرعيّة فلا ينعقد لها ظهور في دخل خصوصيّة الرجل والمرأة بل المدار على طبيعي الصلوة المشروعة فبناءً على شرعيّة عبادة الصبي تعم صلواتهما و أجاب عنه في مصباح الفقيه بأنّ الأخبار وإن كانت ناظرة إلى الوضع لكنّ الشرطيّة الاستفادة منها حيث كانت مقيدة لا مطلقة فلا محالة لا تشمل الصبي والصبيّة أقول وأولى التفصيل في المسئلة بين محاذاة صلوتي الصبي والصبيّة فلا تكون مانعة و بين محاذاة صلوة الرجل مع الصبيّة أو المرأة مع الصبي فتكون مانعة و ذلك لأنّ الاستفادة من الأخبار مانعية محاذاة كل واحد من الرجل والمرأة بالنسبة إلى طبيعي الصلوة سواء صدرت عن البالغ أم غيره فبناءً على شرعيّة عبادة الصبي كما هو الحقّ تكون صلوة الصبي المحاذية مع صلوة المرأة أو صلوة الصبيّة المحاذية مع صلوة الرجل باطلة لكن للتأمل في ذلك مجال واسع فليتأمل و أمّا الخنثى المشكل فيحتاج بالتجنّب عن المحاذاة مع كل من الرجل والمرأة بمقتضى العلم الأجمالي لكن يجوز لكل من الرجل والمرأة المحاذاة معها بمقتضى البرائة و من فروع المكان المربوطة بالجهة الرابعة من بحثه حكم نجاسة مكان المصلي مطلقاً أو خصوص موضع الجبهة ففيه مقامان أشار إليهما المصنّف (قدّه) بقوله (ولا بأس أن يصلي في الموضع النجس إذا كانت نجاسته لا تتعدّى إلى ثوبه ولا بدنه وكان موضع الجبهة طاهراً) و هناك أقوال خمسة الأول اشتراط طهارة مكان المصلي مطلقاً أي ما يصدق عليه عرفاً أنّه مكان المصلي فيشمل حالتي التّشهُد و القيام و هذا مختار السيّد

(ره) ألتانى عدم الأشتراط مطلقاً ولو بالنسبة إلى موضع الجبهة وقد أستظهر هذا القول من كلام ألقطب ألتراوندى (قدّه) فى باب تطهير أراض بالشمس حيث ذكر أنها لا تطهر بالشمس لكن يجوز أن يسجد عليها وحكى ذلك عن إبن حمزة فى الوسيلة و مال إليه ألمصنف (قدّه) فى أالمعتبر و جماعة من ألتأخرين ألتالث إشتراط طهارة خصوص أالمواضع ألسبعة إختاره أبو أالصّلاح أالحلى (قدّه) ألتابع إشتراط طهارة خصوص موضع الجبهة إختاره أالمشهور وقيدوا عدم الأشتراط فى غير موضع الجبهة بعدم تعدى ألتجاسة إلى ألتوب أو ألبدن و علّوه بأن ألتجاسة ألسرية توجب فقدان ألتطهارة ألتخيّسة أالمشروطة فى لباس أالمصلى أو بدنه لكنه ذهب فخر أالمحقّقين (قدّه) إلى أن ذلك شرط فى خصوص ألمان فىكون هو ألقول أالخامس و تظهر ألتمرة بينه مع أالمشهور فى ألتجاسة ألعفو عنها كالدّم ألقلّ من مقدار ألدّهم فعلى أالمشهور لآمانع من وجودها فى ألمان و على مذهب فخر أالمحقّقين (قدّه) يضرّ و سيأتى ألكلام فيه أماً ألدليل فقد أستدل لقول ألسيد (ره) بالنّواهى ألتبويّه (ص) عن ألتلوة فى ألتجزرة و ألتزيلة و ألتحّم بدعوى أن ألتجزرة أى موضع ذبح ألتنعام و ألتزيلة و ألتحّم و نحوها من ألامكنة ألتى تتوارد عليها ألتجاسة إذا نهى عن ألتلوة فيها تكون مناسبة ألتحكم و ألتوضوع سبباً لفتح ألتقاط ألقطعى و أن ملاك ألتهى هو ألتجاسة فىستكشف من ذلك شرطية طهارة ألمان للصلوة و فيه أولاً ضعف ألتسند و ثانياً ضعف ألدلالة فإن ألتزيلة هى محلّ صبّ ألتفائات و ألتزيلات ألتى هى أعمّ من ألتقذارات ألتشريعية فملاك ألتهى عن ألتلوة فى ألامكنة ألتزبورة كما يمكن أن يكون ثبوتاً وجود ألتجاسة فيها كذلك يمكن أن يكون خستها و مهانتها ألتنافية مع أدب ألتحضور لدى سلطان ألتسلاطين ضرورة تناسب ألتحكم مع كل من ألتلاكين و ليس لنا فى عالم ألتبائات ما يكشف عن خصوص ألتحدهما فتحق ألتقاط ألقطعى ألتى هو ألتجّه غير ممكن و ألتظنّ بالمناطق ألتى هو غاية ما يحصل من ألتناسب ألتزبورة غير حجّة نعم ما استشكل عليه ثالثاً من أنه على فرض كون ألتهى لآجل ألتجاسة

فيمكن أن يكون بلحاظ خصوص موضع الجبهة غير وجيه إذ على فرض طي المرحتين اعنى
 تصحيح السند و تنقيح المناط القطعى يندفع الأشكال المزبور بالاطلاق و أستدل له
 باطلاق بعض الأخبار الآتية فى الاستدلال لمذهب المشهور و أستدل لقول الحلبي
 (ره) بالنبوى جنبوا مساجدكم النجاسة بدعوى ظهور المساجد فى المواضع السبعة وفيه
 بعد الغض عن ضعف السند أن المساجد كما يحتمل كونه بمعناه الوصفى اعنى مواضع
 السجدة كذلك يحتمل كونه بمعناه العلمى أى الإشارة إلى المساجد الخارجية ضرورة
 تناسب لزوم تجنيب النجاسة مع كل من المعنيين فلو لم نقل بظهوره إثباتا فى خصوص
 الثانى فلا ريب فى عدم ظهوره فى خصوص الأوّل و لو سلم الظهور فى خصوصه فلا ريب أن
 قوام السجدة لغة و عرفاً إنما هو بوضع خصوص الجبهة على الأرض دون ساير المواضع
 نعم وضعها شرط شرعاً فى صحة السجدة لا أنه دخيل عرفاً فى قوام المفهوم و لذا نقول
 بكفاية وضع الجبهة فى تحقق السجدة فى غير الصلوة كما فى سجدة التلاوة و الشكر بلا
 اشتراط شىء من شرائط سجدة الصلوة فيهما من الطهارة و الاستقبال و وضع ما عدا
 الجبهة من المواضع السبعة و ليس ذلك إلا لكون المتبادر من السجدة عرفاً كلما أمر بها
 وضع الجبهة على الأرض و كون الشرائط المزبورة لسجدة الصلوة ثابتة بدليل خاص و عليه
 فلا يستفاد من الرواية على فرض تمامية الدلالة إلا شرطية الطهارة فى خصوص موضع
 الجبهة كما عليه المشهور و الاستشهاد لتعميم المساجد لغير الجبهة بما ورد عن
 الجواد (ع) من تفسير المساجد فى قوله تعالى أن المساجد لله بالكف فى مقام
 الاحتجاج على إنحصار موضع قطع يد السارق بالاصابع من الأشاجع و حيث أن الخصم
 كان من أهل اللسان فسكوته يكشف عن ظهور اللفظ عرفاً و الكف فى ذلك و كذا ما ورد
 فى باب السجدة من اشتراط وضعها على الأرض و كونها مرادة من قوله تعالى المساجد
 لله مدفوع باعمية المراد من لفظ من كونه موضوعاً له فيمكن أن يكون من بطون القرآن لأنه
 بيان لمعناه اللغوى حتى يمكن التعمد إلى ساير الموارد و الحاصل أنه لا يصح

الاستشهاد بكلامه (ع) لتعيين المراد من لفظة المساجد كلما أستعملت في لسان الشارع وأستدل للمشهور بالاجماع على إعتبار طهارة موضع الجبهة و الأخبار الثافية للبأس عن الصلوة في المكان النجس بدعوى صرف الأطلاق بالاجماع إلى غير موضع الجبهة وربما يقال باقتضاء الجمع بين الأخبار بنفسه لذهب المشهور فلا بد من نقل الأخبار والنظر في مفادها فنقول وعليه التكلان إنتها على طوائف ستة الأولى المطلقات المانعة أى الناهية عن الصلوة في المكان النجس مع إطلاقها من جهة رطوبة الموضع و يبوسته و من جهة موضع الجبهة وغيره مما يستقر عليه المصلى و هى خبران أو لهما موثق ابن بكير (١) قال سئلت أبا عبد الله (ع) عن الشاذ كونه يصيبها الاحتلام أى صلى عليها قال لا فإن الشاذ كونه معرّب شاذ كونه او شاذ يانه و هى ألسادة أو الفراش و الاحتلام فى هذه الرواية كالجنابة فى غيرها كناية عن ألعنى لا استكراه التلّفظ به و مورد السؤال أعم من بقاء رطوبة ألعنى على الفراش حال الصلوة أو صيرورته يابساً و إن كان ألعالب فى مثله خارجاً هو الثانى و أعم من موضع السجدة أو مطلق ما يستقر عليه المصلى ثانيهما صحيح على بن جعفر (٢) عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السلام (فى حديث) قال سألته عن الصلاة على يوارى النصارى و اليهود الذين يقعدون عليها فى بيوتهم أتصلح قال لا تصلّى عليها : إذ ألعوجب للسؤال هو إلتزام إنبساط البوارى فى البيت للقعود مباشرتهم الرطوبة لها ألعوجبة لنجاستها فالسؤال عن الصلاة على الموضع النجس أعم من كونه رطباً أو يابساً فاللهى عن الصلاة عليه ظاهر فى البطلان مطلقاً من جهة موضع الجبهة وغيره فله الأطلاق من ألعهتين الثانية المطلقات ألعجوزة أى الثافية للبأس عن الصلوة فى المكان النجس مع إطلاقها من ألعهتين

(١) ألسائل ، ألباب ٣٠ ، من ألعنجاسات ، حديث ٦ .

(٢) ألسائل ، ألباب ٧٣ ، من ألعنجاسات ، حديث ٤ .

(١) كصحيح زرارة عن أبي جعفر (ع) قال سئلته عن الشاذكونة يكون عليه الجنابة أ يصلّي عليها في المحل قال لا بأس ومصحح ابن أبي عمير قال قلت لأبي عبد الله (ع) أصلى على الشاذكونة وقد أصابتها الجنابة فقال لا بأس الثالثة المفصلة (٢) بين جفاف الموضع والتجسس فيجوز الصلوة عليه وعدمه فلا تجوز كصحيح علي بن جعفر أنه سئل أخاه موسى بن جعفر (ع) عن البيت والدّار لا تصيبهما الشمس ويصيبهما البول ويغتسل فيهما من الجنابة أ يصلّي فيهما إذا جفا قال نعم وصحيحه الآخر عن أخيه موسى بن جعفر (ع) قال سئلته عن البواري يبيل قصبها بما؟ قد رأيت علىها قال إذا يبست فلا بأس وموثق عمار الساباطي قال سئلت أبا عبد الله (ع) عن ألبا دية يبيل قصبها بما؟ قد ر هل تجوز الصلوة عليها فقال إذا جفت فلا بأس بالصلوة عليها حيث تدلّ بمفهومها في مقام إلقاء الصابط على عدم الجواز في صورة رطوبة الموضع ومن هذه الطائفة موثق عمار الآتي من جهة قوله (ع) إذا كان الموضع قدراً من البول أو غير ذلك فاصابته الشمس ثم يبس الموضع فالصلوة على الموضع جائزة وإن أصابته الشمس ولم يبس الموضع القذر وكان رطباً فلا يجوز الصلوة حتى يبس السابعة الناصة (٣) في عدم جواز الصلوة على الموضع التجسس بعد الجفاف كصد رموث عمار الساباطي عن أبي عبد الله (ع) في حديث قال سئل عن الموضع القذر يكون في البيت أو غيره فلا تصيبه الشمس ولكنه قد يبس الموضع القذر قال لا يصلّي عليه وأعلم موضعه حتى تغسله وعن الشمس هل تطهر الأرض قال إذا كان الموضع قدراً من البول أو غير ذلك فاصابته الشمس ثم يبس الموضع فالصلوة على الموضع جائزة وإن أصابته الشمس ولم يبس الموضع القذر وكان رطباً فلا يجوز

(١) الوسائل ، الباب ٣٠ ، من التجاسات ، حديث ٤٥٣ .

(٢) الوسائل ، الباب ٣٠ ، من التجاسات ، حديث ١ و ٢ و ٥ .

(٣) الوسائل ، الباب ٢٩ ، من التجاسات ، حديث ٤ .

الصلوة حتى يببس وإن كانت رجلك رطبة أو جبهتك رطبة أو غير ذلك منك ما يصيب ذلك
الموضع القذر فلا تصل على ذلك الموضع حتى يببس وإن كان غير الشمس أصابه حتى يببس
فإنه لا يجوز ذلك فإن قوله (ع) لا يصلّي عليه في جواب السؤال عن الموضع القذر
الذي قد يبس بغير الشمس ناص فيما ذكر الخامسة المفصلة بين موضع الجبهة فيشترط
فيه الطهارة وغيره من مواضع الصلوة فلا تشترط وهي خبران أولهما موثق عمارة الماضي حيث
قيل بظهوره في هذا التفصيل من جهة ظهور الموضع فيه في خصوص موضع الجبهة بتقريب
أن الظاهر من الموضع هو الموضع الواحد دون المواضع المتعددة كما أن الظاهر من
القذر هو القذر الشرعي الذي يجب الاجتناب عنه والأحتمالات في المراد من الموضع
بحسب الثبوت أربعة أحدها أن يكون خصوص موضع الجبهة ثانيها أن يكون المواضع
السبعة ثالثها أن يكون ما يستقر عليه المصلي ولو حال التمشيد والقيام رابعها أن يكون
مطلق ما يصدق عليه عرفاً مكان المصلي ولو لم يستقر عليه وأما بحسب الأثبات فالاحتمال
الأخير الذي أخذ به السيد (ره) خلاف ظهور كلمة على في قوله (ع) لا يصلّي عليه في
الاستعلاء المقضى لاستقرار المصلي على الموضع والاحتمال الثالث لم يقل به أحد فيبقى
الأولان وحيث لا معيّن لارادة الثاني الذي قال به أبو الصلاح مضافاً إلى ما عرفت من
ظهور الموضع في الواحد دون المتعدد فالمتيقن من المراد به خصوص موضع الجبهة
الذي قال به المشهور فيستفاد من قوله (ع) لا يصلّي عليه شرطية طهارة موضع الجبهة
في الصلوة ويؤيد ذلك أن الظاهر من كلمة أعلمه حتى تغسله قلة الموضع القذر وعدم
كثرته بحيث يسع غير موضع الجبهة لأن جعل العلامة يناسب القليل دون الكثير وإن حمل
الموضع على محل الجبهة يرفع التعارض بين مفهوم جملة فلا تجوز الصلوة حتى يببس أو
جملة فلا تصل على ذلك الموضع حتى يببس المقضى لجواز الصلوة على الموضع القذر إذا
يبس بغير الشمس وبين منطوق جملة وإن كان غير الشمس أصابه حتى يببس فإنه لا يجوز
ذلك أداً على عدم جواز الصلوة على الموضع القذر إذا يبس بغير الشمس فإن وجود

عين الشمس مكان غير الشمس كما في بعض النسخ بعيد في الغاية إذ مفروض صدراً للكلام بمقتضى فاصبته الشمس هو إصابة عين الشمس فتكرار ذلك بجملة وإن كان عين الشمس في ذيل الكلام لغو مع إستلزامه التناقض بين مفادى الصدر والذيل بتجويز الصلوة على الموضع القدر الذي ييسر بإصابة الشمس في الصدر والمنع عنه في الذيل وروايات عمار وإن كانت مضطربة المتن غالباً لكن كونها بهذا النحو الموجب للتناقض بعيد في الغاية فمقتضى الصدر وجود غير الشمس لا عين الشمس وحينئذ يتحقق التعارض بين المفهوم والمنطوق المذكورين فالتخلص عن التعارض يقتضى الجمع بين نعتي الرواية بحمل الموضع في الفقرة المانعة على موضع الجبهة وفي المجوزة على غيره وعليه يتحصل من مجموع الرواية مذهب المشهور من شرطية طهارة موضع الجبهة وتكون هذه الموثقة شاهدة للجمع بين طائفتي المطلقات المانعة والمجوزة بحمل الأولى على موضع الجبهة والثانية على غيره من مواضع الصلوة هذا غاية ما قيل أو يمكن أن يقال في تقريب التمسك بالموثقة لمذهب المشهور وفيه أولاً أن الاحتمالات بحسب الثبوت، ثلاثة لأربعة ضرورة أن مراد السيد (ره) من اشتراط طهارة مكان المصلى بقربنة المقام أعنى كون الاشتراط من حيث الصلوة وبلحاظها هو طهارة ما يستقر عليه المصلى دون غيره من مواضع البيت أو الأرض التي يصلى فيها المصلى فالاحتمال الأخير حيث لا قائل به وليس له معنى محصل لا يتطرق ثبوتاً وثانياً إن القائل بالاحتمال الثالث موجود وهو السيد (ره) لما عرفت أنفأولو سلم فمجرد عدم وجود القائل خارجاً بالنسبة إلى معنى لا يمنع عن دلالة الرواية عليه عرفاً بل لا بد من التأمل فيما هو الظاهر منها بحسب الطبع وليس في المستئلة إجماع على طرف حتى يوجب صرف إطلاق الرواية أو إنصرافه إلى معقده لما عرفت من أنها ذات أقوال خمسة فلو كانت في حد نفسها ظاهرة في معنى نظير ما يستقر عليه المصلى بالنسبة إلى الموضع في المقام فدفعه بعدم القائل مرجعه إلى إثبات قول المشهور بنفس فتوئهم وثالثاً إن تعيين أحد الاحتمالين الأولين بلا معيّن وجعل مذهب المشهور

معيناً يستلزم المحذور المتقدّم من إثبات قول المشهور بفتويهم فصرف الموضوع عن ظاهره فيما يستقرّ عليه المصلّى وحملة على خصوص موضع الجبهة لا شاهد له في عالم الأثبات والاستشهاد لذلك بالامرین المتقدّمين فاسدأماً أولهما فلانه يكفي مصحّحاً لجعل العلامة نفس عروض ألبوسة على المحلّ القذر قليلاً كان أم كثيراً فإنّ الكثرة ذات مراتب فلابدّ في تعيين مقدارها وأنّ الموضوع النجس كان بمقدار موضع الصلوة أو أقلّ أو أزيد من جعل العلامة وفائده عدم الحاجة إلى الاحتياط بعد ذلك لاجل احتمال الزيادة والنقيصة وأما ثانيهما فلاّ مجرد إمكان رفع التعارض بجمع تبرّعى بلا شاهد لا يصلح شاهد ذلك الأجمع عرفاً فالفقرتان من هذه الرواية عليهنّ بمنزلة روايتين إحديهما مانعة والأخرى مجوّزة فكما أنّها لا يمكن الجمع بين الروايتين من ناحية المادّة يجمع بينهما عرفاً من ناحية الهيئة بالحمل على الكراهة فكذلك بالنسبة إلى فقرتي هذه الرواية في المقام فالتعارض في البين أصلاً مضافاً إلى توقّف التعارض في الموثّق على عدم إنصراف أو صرف جملة حتّى يبيس إلى ألبوسة بالشّمس و ثانيهما صحيح الحسن بن محبوب (١) قال سئل عن أبي الحسن (ع) عن الجصّ توقد عليه العذرة وعظام الموتى ثمّ يجصّص به المسجد أو يسجد عليه فكتب (ع) إلىّ بخطّه إنّ الماء والنّار قد طهّراه حيث قيل بظهوره في التّفصيل المزبور الموافق لمذهب المشهور من جهة الظهور في كون شرطية طهارة موضع الجبهته مفروغاً عنها لدى السّائل و تقريراً لآمام (ع) له في ذلك بتقريب أنّ مورد السّؤال هو الجصّ بلحاظ السّجدة عليه وتقييده بما توقد عليه العذرة وعظام الموتى يكشف عن كون أصل جواز السّجدة على الجصّ مفروغاً عنه لدى السّائل وإلّا كان إقحام جملة توقد عليه السخ لغوايل كان حقّه أن يقول عن الجصّ أيسجد عليه فظهور السّؤال في إنغراس جـواز السّجدة على الجصّ في مركز السّائل ممّا لا ينبغي الارتياح فيه كما أنّ ذلك التّقييد يكشف

عن أن جهة السُّؤال عن السَّجدة على الجِصِّ إنّما هي نجاسته العارضية من ناحيته العذرة أو عظام الموتى أما العذرة فواضح وأما عظام الموتى والظاهر بقريظة تشريف مقام الإنسان المانع عن إحراق عظامه كونها عظام الحيوانات فلاشتمالها على أجزاء لحمية أو خروج الدّهن منها يوجب تلوث الجِصِّ والظاهر من جملة أيسجد عليه بمقتضى ظهور نفس المادّة هو السُّؤال عن خصوص السَّجدة على الجِصِّ النّجس فجعلها كناية عن الصّلوة تجوز بلا قريظة وهذا كله يكشف عن كون شرطية طهارة موضع الجبهة مفروفاً عنها لدى السّائل هذا حال السُّؤال وأما الجواب فالمراد بالماء في قوله (ع) إنّ الماء والنّار قد طهراهما، أما ما يصنع معه الجِصِّ للتّجصيص إصطياداً من جملة ثمّ يجصص به المسجد أو ماء المطر الذي يصيب المسجد بعد التّجصيص وكيف كان فمقتضى ظهوره واو العطف في الجمع في قوله (ع) إنّ الماء والنّار إسناد التّطهير إليهما معاً وحيث أنّ السّبب لمسبّب واحد حين تحقّقهما دفعة يمكن إستقلال كل بالسّببية غاية الأمر بان يكونا بجامعهم مؤثرين في المسبّب بخلافه حين تحقّقهما على التّعاقب فلا بدّ وأن يكون كل جزء السّبب من المعلوم عدم إمكان حصول الماء والنّار دفعة ضرورة تضادّهما وعدم تعقل تأثيرهما معاً في آن واحد فلا بدّ وأن يكون حصولهما بنحو التّعاقب وتأثيرهما بنحو الطولية وهو هنا تقدّم النّار على الماء فيكون كل جزء السّبب فحاصل الجواب تقرير جواز السَّجدة على الجِصِّ لمكان حصول طهارته بالماء والنّار فمضمّن الجواب إلى السُّؤال يفيد تقرير ارتكاز السّائل من جهة جواز السَّجدة على الجِصِّ ومن جهة شرطية طهارة موضع الجبهة وهذا هو المطلوب فيقيد به إطلاق كلّ من الطّائفتين المانعة والمجوزة ويتحصّل من ذلك مذهب المشهور هذا غاية ما يمكن تقريب الاستدلال به بهذه الرواية وفيه أنّ تماميّة الاستدلال بهذه الصّحيحة موقوفة على منجسيّة العذرة وعظام الموتى للجِصِّ ومطهريّة الماء والنّار له وكل من الأمرين محلّ تأمل بل منع أمّا الأوّل فلأنّ تنجيس العذرة للجِصِّ موقوف على كونها رطبة حتّى تسرى منها النّجاسة إليه مع أنّها في مفروض السُّؤال لا بدّ

و أن تكون يابسة حتى يمكن إيقادها وإحراقها على الجصّ و فرض بقاء أجزاء صغار منها تؤثر في تنجيس الجصّ مع أنّه خلاف مقتضى إيقادها المستلزم لاحتراقها وعدم بقاء شيء منها يوجب خلطها مع الجصّ لا تنجسه بها و تنجيس عظام الموتى له موقوف على الالتزام باحد أمرين على سبيل منع الخلو كلاهما بعيد و بلاموجب إذ العظم ممّا لا تحلّه الحيوة فليس بنجس و لامنّجس فلا بدّ من الالتزام إمّا بمصاحبة لحم معه يُنجس الجصّ و هو حمل للمطلق على التّادير إذ الغالب في عظام الموتى التي توجد في الفلاة خلوها عن اللحم أو تقيده ببعض أفراده بلامقيّد و إمّا بخروج دهن منه يُنجس الجصّ و هو كسابقه في المحذور و عليه هذا فلا يستفاد من السُّؤال وجود منّجس للجصّ في البين حتى يكشف عن كون جهة السُّؤال إنغراس شرطية طهارة موضع الجبهة في ذهن السائل نعم كشفه عن إنغراس جواز السجدة على الجصّ في محله لكنّه غير محتاج إليه لما سيأتى بإنشاء الله فيما يصحّ السجود عليه من عدم الحاجة في إثبات جواز السجدة على الجصّ إلى هذه الرواية و أمّا الثاني فلان ضمير طهراه راجع إلى الجصّ والمراد بالماء في قوله (ع) إنّ الماء و النار ظاهراً ما يصاد من قول السائل ثمّ يخصّص به المسجد إذ حمله على المطر حمل على التّادير و مناف مع فرض مطهريته المقتضى لوجوده غالباً عند التّجصيص و من المعلوم أنّ الماء الذي يصبّ في الجصّ عند التّجصيص قليل غالباً و لا تخرج غسالته فلا يكون مطهراً شرعاً لقضاء ضرورة المذهب بشرطية خروج الغسالة في التّطهير بالقليل فما ذكره المحدث الكاشاني (قدّه) في توجيه الرواية من حمل الماء على المطر و تفسير الجواب بأنّه إن طهر الجصّ بالنار و لم يبق فيه شيء من أجزاء العذرة فهو و لا يفيطهر بماء المطر الذي يصيبه بعد تجصيص المسجد به و يزيل عنه الأجزاء الباقية فيه من العذرة يكون خلاف الظاهر من جهتين إحداهما حمل المطلق أي الماء على التّادير و الأخرى صرف طهراه عن ظهوره في فعلية السببية للتّطهير لكل من الماء و النار و حمله على التّردّد في عالم السببية و توقّف تأثير كل على عدم تأثير الآخر فالماء المفروض في

الرواية ليس بمطهر للجصّ شرعاً أصلاً و أما النار فكيفيّة تطهيرها للجصّ لا تخلو عن أحد النحويين على سبيل منع الخلوّ كلاهما غير صحيح إماماً بنحو الاستحالة لنفس الجصّ بان تكون صيرورة حجر الجصّ جصّاً بسبب النار سبباً لطهارته و هو خلاف ضرورة المذهب و إماماً بنحو إعدام موضوع التّطهير في الجصّ بان يحترق العذرة بسبب النار و لا تبقى حتى تؤثر في نجاسة الجصّ و يحتاج إلى تطهيره و هو خلاف ظاهر إسناد التّطهير إلى الماء و النار في الجواب المقتضى لازالة النّجاسة الموجودة لإعدام المنجّس فمطهّريّة النار للجصّ منوعة و حمل التّطهير بالنّسبة إلى الماء على التّنظيف أعنى دفع الاستقذار الطّبعي الحاصل من بقاء أجزاء العذرة في الجصّ نظير ما ورد في جواز الصّلوة على البيع و الكنائس من الأمر برشّ الماء عليها أوّلاً لدفع الاستقذار ثمّ الصّلوة عليها يستلزم استعمال التّطهير في معنيين الحقيقي بالنّسبة إلى النار و المجازي بالنّسبة إلى الماء و حمل على ذلك المعنى بالنّسبة إليهما معاً تجوّز فيه بلا قرينة و الحاصل أنّ الكبرى الواردة في هذه الرواية حيث لا تنطبق مع شيىء من القواعد فلا يمكن إحراز كونها في مقام بيان حكم واقعي فمن الجائز ورودها في مقام التّقية و لو سلّم فلا ظهور لها في حكم إلزامي بل غايتها دفع الاستقذار المنافي مع أدب الحضور فكيف تصلح لإثبات حكم وضعي هو شرطية طهارة موضع الجبهة و لو سلّم فحيث أنّه بنحو التقرير فلا ينعقد له ظهور في عقد السّلب حتى يمكن جعله شاهداً للجمع بين الطّائفتين المانعة و المجوزة و تقييد إطلاق كل منهما به فالانصاف أنّ هذه الصّحيحة التي هي عمدة ما استدل بها لمذهب المشهور مجملة ألفاد قاصرة عن إثبات مذهبهم السّادسة ما يدلّ على اشتراط طهارة المواضع السّبعة كالنّبوي جنبوا مساجدكم النّجاسة بناءً على حمل المساجد على معناه الوصفي دون العلّمي هذه طوائف الأخبار ولو بحسب ما استظهره منها ألقوم أمّا الأخيرة المنحصرة بالنّبوي فقد عرفت في صدر المبحث قصورها سنداً و دلالة عن إثبات المدّعى و أما سائر الطّوائف فقد تصدّى ألقوم للجمع الدّلالى بينها من ناحية المادّة بنحوين

أحدهما التفصيل بين موضع الجبهة وغيره بتقييد إطلاق كل من طائفتي الأولى والثانية بقرينة الطائفة الخامسة وحمل المانعة على خصوص موضع الجبهة والمجوزة على سائر مواضع المصلّى. ثانيهما التفصيل بين الموضع الجاف والرطب بتقييد إطلاق كل من الطائفتين بقرينة الطائفة الثالثة وحمل المانعة على مورد رطوبة الموضع النجس والمجوزة على مورد يبوسته ولكنك خبير بفساد كلا وجهي أجمع أما الأول فلما عرفت من إنحصار الطائفة الخامسة في خبرين أحدهما موثق عمار وهو غير ظاهر في التفصيل بين موضع الجبهة وغيره إذ لا شاهد فيه على كون المراد بالموضع خصوص موضع الجبهة بل الشاهد على خلافه موجود وهو جملة وإن كانت رجلك رطبة أو جبهتك رطبة أو غير ذلك منك ما يصيب ذلك الموضع القذر إذ مقتضاها قابلية ذلك الموضع لوضع كل من الرجل والجبهة وغيرها من أعضاء المصلّى عليه فلا يختص بموضع الجبهة بل يعم موضع استقرار المصلّى وحملها على قابلية الموضع لوضع كل من تلك الأعضاء على التناوب لادفاعة بعيد في الغاية ثانيهما صحيح الحسن بن محبوب وهو غير ظاهر في ذلك التفصيل وأما الثاني فلأن شرط صلاحية الخاص لتخصيص العام ورفع التعارض بين العامتين المتباينين عدم إبتلاء الخاص في مورد به بالمعارض كما لو ورد أكرم العلماء وورد لا تكرم العلماء وورد أكرم العدول من العلماء فإن الخاص وهو أكرم العدول من العلماء حيث أنه بلامعارض يصلح لتقييد إطلاق كل من العامتين المتباينين وهما أكرم العلماء ولا تكرم العلماء ورفع التعارض بينهما فلو إبتلى الخاص في مورد به بالمعارض لم يصلح لذلك وكان وجوده كعدمه كما لو ورد في المثال لا تكرم العدول من العلماء فإن تعارض الخاصين وهما أكرم العدول من العلماء ولا تكرم العدول من العلماء يجعل وجود كل منهما كالعدم و يمنع عن صلاحيته لتقييد إطلاق كل من العامتين ويوجب بقاء العامتين على حالهما من التعارض من حيث المادة فلا بد من أجمع بينهما من حيث الهيئة بالحمل على الكراهة وما نحن فيه من هذا القبيل لأن الخاص وهو الطائفة الثالثة الدالة على جواز الصلوة

على الموضع النجس إذا كان يابساً معارض في مورد به صدر موثق عمار الدال على عدم جواز الصلوة على الموضع النجس إذا كان يابساً فيكون وجود كل منهما كالعدم ولا يصلح لتقييد إطلاق كلٍّ من العامين المتباينين وهما الطائفة الأولى المانعة عن الصلوة على الموضع النجس مطلقاً والطائفة الثانية المجوزة في ذلك ورفع التعارض من بينهما فيبقى العامان بحالهما من التعارض من حيث المادة ولا بد من الجمع بينهما من حيث الهيئة بالحمل على الكراهة وأما الشرطية في الطائفة الثالثة أعني إذا جفت فلا بأس أو إذا يبست فلا بأس فهي عقلية ناظرة إلى فقدان الطهارة الخبيثة المشروطة في لباس المصلى وبدنه بادلتها المنقذة في كتاب الطهارة إذا كان في موضع استقرار المصلى نجاسة مسرية إلى الثوب أو البدن وليست ناظرة إلى حكم تعبدى هو شرطية طهارة مكان المصلى فظهوراً شيقاً من الطوائف الخمسة لظهور له بعد أجمع الدلالي في حكم إلزامي بل مفادها من حيث الظهور المتحصل من المجموع كراهة الصلوة في الموضع النجس يابساً كان أم رطباً غاية الأمر تعدد مراتب الكراهة وكونها في الموضع الرطب أشد من اليابس وهذا مفادها في نفسها لولا أدلة شرطية طهارة الثوب والبدن نعم ضم هذه إلى تلك ينتج المنع الغيرى عقلاً في صورة رطوبة الموضع النجس ولذا قلنا بأن الشرطية في الطائفة الثالثة عقلية لا تعبدية ولا أقل من عدم إنعقاد ظهور لا اشتراط ألبس للجواز في كون مصيب إعتباره نفس المكان بما هو لا البدن واللباس لأن النجاسة المسرية من المكان مستلزمة لتلوث البدن واللباس بها فتكون الأدلة المفصلة بين الجاف والرطب وهى صحاح على بن جعفر وموثق عمار مجملة من هذا الحث والأصل البرائة عن إعتبار ألبس في مكان الصلوة النجس ويترتب على ذلك أن النجاسة المسرية إذا كانت معفوفاً عنها لم تضرب بصحة الصلوة فتلخص أن أجمع بين طوائف أخبار الباب يساعد مع ناسي الأقوال الخمسة المحكى عن الراوندى وجماعة من عدم شرطية الطهارة لموضع الصلوة مطلقاً غاية الأمر كراهة الصلوة في ذلك الموضع هذا ولكن الأحوط بملاحظة فتوى المشهور وجود صحيح

ابن محبوب إعتبار طهارة محلّ الجبهة بل لا يترك هذا الاحتياط جدًّا فروع الأول إنشئه على القول بشرطيّة طهارة موضع الجبهة هل تعمّ النجاسة المعفو عنها كالدم الأقلّ من الدرهم أم لا ذهب جمهور الفقهاء قدّس الله أرواحهم ما عدا فخر المحقّقين إلى الثّاني بدعوى أنّ مصبّ إعتبار الشرطيّة كما يمكن ثبوتًا أن يكون نفس المكان بما هو حتّى تعمّ النجاسة المعفو عنها كذلك يمكن ثبوتًا أن يكون على نحو الطريقيّة للتّحفظ على الطهارة الخبيثة المشروطة في الثّوب والبدن فيختصّ بغير المعفو عنها قضاءً لاختصاص الطهارة الخبيثة بذلك فلو رجّحنا الثّاني في عالم الأثبات بقرينة كون الطريقيّة مقتضى طبع التّسرية فهو والا يبقى إعتبار الطهارة عن النجاسة المعفو عنها مشكوكًا ومقتضى الأصل البرائته عنه فما ذهب إليه فخر المحقّقين (قدّه) من عموم الشرطيّة للمعفو عنها في غير محلّه كما أنّ نقل الأجماع عليه من والده (قدّه) غير معتنى به إذ لا إعتداد بالاجماع المّدعاة في كلمات العلامة (قدّه) حيث يدعى الأجماع كثيرًا على حكم في بعض كتبه ويكون هو بنفسه مخالفًا لذلك الأجماع في بعض كتبه الآخر الثّاني لو كان موضع الجبهة بعضه ظاهرًا وبعضه نجسًا مع كون الظاهر بقدر ما يعتبر شرعًا في تحقّق السّجدة كمقدار الدرهم مثلًا فهل يجوز وضع الجبهة عليه على القول بشرطيّة طهارة موضع الجبهة أم لا قولان أحدهما عدم الجواز كما يظهر من صاحب مصباح الفقيه (قدّه) بدعوى صدق وضع الجبهة على النّجس عرفًا في هذه الصّورة إذ فرق بين شرطيّة شيخ لنفس السّجدة ككونها على غير المأكول والملبوس وبين شرطيته لموضع الجبهة كالطهارة ففي الأول يكفي تحقّق ما هو المعتبر شرعًا في السّجدة كوقوع السّجدة على مقدار الدرهم من غير المأكول والملبوس بخلاف الثّاني حيث يصدق عرفًا وضع الجبهة على المكان النّجس في صورته طهارة مقدار الدرهم من موضعها وفيه أولاً إنّ من أدلّة شرطيّة الطهارة في موضع الجبهة صحيح الحسن بن محبوب المتقدّم وهو مشترك بين المقام وبين ما يصحّ السّجود عليه كالجصّ والسؤال فيه منحصر بقول السائل أيسجد عليه فلو كان مقتضاه كفاية تحقّق ما هو المعتبر

فى تحقُّق السُّجدة شرعاً بالنسبة إلى ما يصحُّ السُّجود عليه فلا محالة يكون كذلك بالنسبة إلى طهارة موضع الجبهة مع أنَّ لسان ساير أدلَّة ما يصحُّ السُّجود عليه بعينه لسان هذا الصَّحيح حيث وقع السُّؤال فى تلك الأدلَّة بلسان، يُسجد على، فيجرى فى الجميع ما قلناه و ثانياً إنَّ جميع ما يصحُّ السُّجود عليه يكون كطهارة موضع الجبهة معتبراً فى مسجد الجبهة كما أنَّ الطهارة إنَّما أعتبرت فى موضع الجبهة من حيث أنَّه محلُّ السُّجدة فالفرق بينهما من حيث الأقتضاء غير صحيح و دعوى صدق وضع الجبهة على النجس عهدتها على مدَّعيتها إذ بعد التفات العرف إلى عدم اعتبار أزيد من المقدار الظاهر فى موضع الجبهة شرعاً كيف يحكم بصدق كون موضع الجبهة نجساً نعم بناءً على ما حقَّقناه فى بعض المباحث السالفة من أنَّ قوام فردية الفرد و تميزه عن غيره فى الحقائق الأمتدادية نظير الخطِّ إنَّما هو بالفصول العدمية فما لم ينقطع إمتداد الخطِّ حين وصوله بمقدار ذرع واحد لا يصير ذرعاً واحداً ربما يشكل الأمر فى المقام إذ السُّجدة حقيقة ذات مراتب فوضع الجبهة على مقدار درهم فقط محقِّق لمرتبة منها و وضعها على أزيد من ذلك محقِّق لمرتبة أخرى و هكذا فوضع الجبهة على قطعة أرض بعضها نجس و بعضها طاهر فرد واحد من السُّجدة و محقِّق لمرتبة واحدة منها و المفروض تحقُّقها من الوضع على النجس فما لم يستقلَّ وضعها على البعض الظاهر بالوجود عن الوضع على النجس لا يتحقَّق السُّجدة على الظاهر لكن الأشكال غير وجيه لأنَّ الشرائط المعتبرة شرعاً فى التهيئة بمنزلة الفصول لها فالفاقد للشرط خارج عن المهية و بمنزلة فصل عدمى لها فالمقدار النجس من موضع الجبهة لا دخل له فى قوام السُّجدة و يكون بمنزلة فصل عدمى لها فلا يضرُّها ثانيهما التفتُّل بين القول بشرطية طهارة موضع الجبهة فيكفى ذلك و القول بمانعية نجاسته فلايكفى ضرورة توائية السُّجدة عليها مع هذا مع المانع و هو نجاسة موضع الجبهة، و فيه أنَّ مصبَّ المانعية كالشرطية هو نفس ما له الدُّخل لإخلاقاً أو تأثيراً فى تحقُّق المهية فما له الدُّخل فى تحقُّق السُّجدة كمقدار الدرهم من موضع الجبهة إذا كان واجداً للشرط كالطهارة يكون

خالياً عن المانع كالنجاسة وما عداه لا ربط له بتحقيق المهية فلا فرق في ذلك بين القولين الثالث لو دار الأمر بين سقوط الشرط والمشروط بان لم يجد الموضع الظاهر بمقدار وضع الجبهة عليه بناءً على شرطية طهارة موضعها فهل يسقط الشرط أي الطهارة فيسجد على الموضع النجس أو المشروط أي السجدة الذي هو جزء للصلاة فيؤمى أولاً وجوه ذهب كاشف الغطاء (قدّه) إلى الأخير حيث قال ولو ضاق الوقت وإنحصر إنحنى للسجود بمقدار ما يقارب محلّ النجاسة ولا يلزمه الإصابة ولا يكفي مجرد الأيماء على الأحوط انتهى وذهب المشهور إلى الأول وأنه يسجد على الموضع النجس وأستدل لهم بوجوه ثلاثة الأول أنه إذا دار الأمر بين الوصف والموصوف كالطهارة والسجدة في المقام يقدّم الموصوف عرفاً الثاني الميسور فإن السجدة بلا طهارة الموضع ميسورة فلا تسقط بمسورها الذي هو السجدة مع طهارته الثالث قصور دليل شرطية طهارة موضع الجبهة عن شمول مورد التعذر لانحصار دليلها بالاجماع وهو لبيّ فالقدر المتيقن منه حال التمكن من الطهارة وقد نوقش في ذلك بسنخين أحدهما تنزلي يظهر من صاحب مصباح الفقهاء (قدّه) وهو أنه لو سلمنا عدم دليلية الاجماع برأسه بل كونه شاهداً للجمع بين أخبار الباب بحمل الموضع فيها على خصوص موضع الجبهة وعدم تمامية الأولين من الوجوه الثلاثة يمكن المصير إلى مذهب المشهور بتقريب أن الأمر يدور بين إطلاق دليل الشرط من جهة حالتي التمكن منه وعدمه المقضى لسقوط المشروط أي السجدة وانتقالها إلى الأيماء وإطلاق المشروط من جهة حالتي وجدان الشرط وفقدانه المقضى لسقوط الشرط أي الطهارة ولزوم السجدة على النجس فيتعارض الأطلاقان وحيث لا ترجيح لاحدهما يعرضهما لأجمال فيتساقطان ويرجع إلى استحباب وجوب السجدة وفيه أولاً لأن المقام ليس من باب التعارض في مرحلة الجعل بل من باب التزام في مرحلة الامتثال ضرورة أن عجز المكلف عن إيجاد الشرط أوجب الدوران في عالم الامتثال بين الأتيان بالمشروط خالياً عن الشرط وبين ترك المشروط رأساً لتعذر شرطه فهو عيناً

نظير دوران الأمر بين الواجبين المتزامين فكما أنه لا تعارض بين الواجبين هناك فى عالم أجبعل بل التزاحم بين الواجبين فى عالم الأمتثال فكذلك لا تعارض فى المقام بين وجوبى الجزء والشرط كالسجدة والطهارة فى عالم أجبعل بل التزاحم بين الواجبين أعنى نفس الجزء والشرط فى عالم الأمتثال فلا بد من الرجوع إلى مرجحات باب التزاحم من تقديم أهمهما ملاكاً ومع عدم إحراز الأهمية يتخير المكلف عقلاً ولو كان المقام من باب التعارض كان اللزم الرجوع إلى مرجحات باب التعارض من الترجيح السندى و أجهتى لا إلى إستصحاب وجوب السجدة و ثانياً لو سلّمنا أن المقام من باب التعارض فبعد التساقط لا مجرى لاستصحاب وجوب السجدة من جهتين إحديهما أنه من الاستصحاب مع الشك فى المقتضى للشك فى وجود ملاك لوجوب السجدة حين فقدان شرطها والحقّ عدم جريان الاستصحاب فى صورة الشك فى المقتضى لانه أصل عقلاى مضى لدى الشارع والعقلاء لا يجرونه فى صورة الشك فى المقتضى ثانيهما أنه على فرض جريان الاستصحاب مع الشك فى المقتضى لكن إستصحاب وجوب الجزء أى السجدة باى معنى كان من الحكم الوضعى أو التكليفى معارضٌ باستصحاب وجوب الشرط كذلك و حيث أن مجرى الأصل عبارة عن نفس الحكم الشرعى فلا يحتاج إلى ترتب أثر شرعى عليه بل يكفى ترتب الأثر فى عالم الأمتثال من الأتيان بالجزء أو الشرط أو عدمه فلا يقال لا أثر لاستصحاب بقاء وجوب الشرط أو الشرطية ثانيهما أن شيئاً من أوجه الثلاثة لا يصلح لاثبات المدعى أما تقدم الموصوف على الوصف حين الدوران بينهما فلانه لا دليل عليه و أما قاعدة الميسور فلعدم ثبوتها كبروياً فى الشرعيات و أما الأجماع فلانه معقدى فيكون بمنزلة دليل لفظى فى إطلاق معقده من حيث حالته التمكن و عدمه بل الأمر فى المقام دائر بين كون الطهارة شرطاً للسجدة أو للصلوة و حيث أن كونها شرطاً للصلوة متيقن إذ لو كانت شرطاً للسجدة فحيث أن السجدة جزء للصلوة يرجع إلى شرطيتها لنفس الصلوة فيجربى إستصحاب عدم شرطيتها للسجدة و مقتضاه سقوط أصل الصلوة لتعذر

شرطها إلا أن الدليل دلّ على أنها لا تسقط بحال و مقتضى ذلك جريان الأصل ففى شرطية الطهارة للسجدة بلامعارض، وفيه أن الدوران ليس بين الوصف و الموصوف ضرورة عدم تعقل تحقق الوصف بدون الموصوف لعدم تخلف العرض عن معروضه بل الدوران إنما هو بين الوصف و بين الموصوف و الوصف معاً فيكون من الدوران بين أمر واحد مع أمرين و تقديم الثاني على الأول فطرياً للعقلاء فالوجه الأول ليس بلا دليل بل دليله قاعدة الميسور و هى قاعدة عقلائية أمضاها الشارع فى المركبات الشرعية و منها الصلوة التى هى محلّ الكلام حيث استغند نامن الأدلة التبعيدية التى عمدتها لا تسقط بحال تعدد مراتب المطلوبة فيها فلو لم تكن القاعدة مضاة شرعاً لم يكن وجه لاستكشاف عدم سقوط السجدة مطلقاً بتعدّد شرائطها من أدلة الشرائط إذ لو ورد عدم سقوطها بتعدّد ألف شرط لها فى الدليل التبعيدى كان الحكم بعدم السقوط عند تعدّد شرط آخر قياساً فلا استكشاف المزبور ليس إلا من جهة استكشاف إمضاء القاعدة شرعاً فى المركبات من تدرّ الامر بايجاد المركب عند تعدّد بعض قيوده جزءاً أو شرطاً فمن الغريب أن المستشكل ادعى إنفهام سقوط شرطية الطهارة من الأدلة الواردة فى سقوط سائر الشرائط مع أنه بظاهره قياس لو لم يرجع إلى إصطياح كبرى كلية و هو موقوف على تامة قاعدة الميسور كما لا يخفى و أما ما ذكره من الدوران بين شرطية الطهارة للسجدة أو للصلوة ففيه أولاً أنها ليست شرطاً لطبيعي الصلوة بجميع حصصها بل لخصّة خاصّة منها هى المتحققة فى ضمن السجدة فمع جريان إستصحاب عدم الشرطية للسجدة حسب إعترافه لا يبقى مجال للشرطية بالنسبة إلى الصلوة و ثانياً إن اليقين التفصيلى بشرطية الطهارة للصلوة متولد من العلم الأجمالى بشرطيتها لها أو للسجدة مع أن العلم التفصيلى المتولد من العلم الأجمالى لا يعقل أن يكون محللاً لذلك العلم لاستلزامه كون العلم الأجمالى محللاً لنفسه نعم يمكن أن يقال فى المقام بأن تطبيق قاعدة الميسور على كل واحد من الشـرط و المشروط معارض مع تطبيقها على الآخر و حيث لم يحرز أقوائية ملاك السجدة على النجس

عن الأيماء فمقتضى ذلك التخيير بينهما لكن الأناصاف عدم وقع لهذا ألا شكال لأن تطبيقها على الشرط حاكم بالحكومة القهرية على تطبيقها على المشروط ضرورة أن معسورية طهارة موضع الجبهة محززة بالوجدان على كل حال فتطبق عليها القاعدة قهراً و يوجب عدم كون المرتبة الكاملة من السجدة معسورة حتى تنتقل إلى المرتبة النازلة و هي الأيماء فلا يبقى مورد لتطبيق القاعدة عليها و بعبارة أخرى لو سقط الشرط تمكن من السجدة بكاملها فلا معسور و هذا معنى الحكومة القهرية فمذهب المشهور هو المنصور و من فروع المكان المرتبطة بالجبهة الرابعة من بحثه حكم التقدم على قبر المعصوم (ع) في الصلوة و ارتباطه بحكم الصلوة في المقابر أعم من كونها بين القبور أو لايها أو على القبر نقدم ذكره بنحو الاختصار فنقول أما الصلوة بين القبور فالمشهور كراهتها كما أشار إليه المصنف (قدّه) بقوله (وبين المقابر) و عن الدليلى حرمتها و الاخبار فى ذلك مختلفة يمكن تنويعها إلى أربع طوائف الأولى (١) ما يدل على النع مطلقاً كمرسل عبد الله بن الفضل عن أبي عبد الله (ع) قال عشرة مواضع لا يصلى فيها الطين و الماء و الحمام و القبور الحدِيث و بضمونه مصحح ابن أبي عمير وغيره الثانية ما يدل على الجواز مطلقاً (٢) كصحيح على بن جعفر سئل أخاه موسى (ع) عن الصلوة بين القبور فقال لا بأس به و بضمونه صحيح على بن يقطين الثالثة ما يدل على التفصيل بين صورتى الفصل بين المصلى و بين القبور من كل طرف عشرة أذرع (٣) فيجوز و عدمه فلا يجوز كموثق عمارة عن أبي عبد الله (ع) فى حديث قال سئلته عن الرجل يصلى بين القبور قال لا يجوز ذلك إلا أن يجعل بينه و بين القبور إذا صلى عشرة أذرع من بين يديه و عشرة أذرع من خلفه و

(١) الوسائل ، أبواب ١٥ ، من مكان المصلى ، حديث ٦ و ٧ .

(٢) الوسائل ، أبواب ٢٥ ، من مكان المصلى ، حديث ١ و ٤ .

(٣) الوسائل ، أبواب ٢٥ ، من مكان المصلى ، حديث ٥ .

عشرة أذرع عن يمينه وعشرة أذرع عن يساره ثم يصلى إن شاء إذ الظاهر من الاستثناء جواز الصلوة فيما إذا وقف المصلى بين القبور بحيث لو فرضنا دائرة مركزها موقفهم محيطها القبور يكون قطر الدائرة أى الفصل بين المركز والمحيط من كل طرف عشرة أذرع فيصير الفصل بين طرفي المحيط أى كل قبر مع الآخر عشرين ذراعاً ولذا نقول بأن المؤثوق لا يدل على إعتبار الفصل بالمقدار المذكور بالنسبة إلى غير المورد المذكور فى الرواية أى ما إذا أحاطت القبور بالمصلى عن الجوانب الأربعة والرابعة ما يدل على التفصيل بين إتخاذ القبور قبله فلا يجوز وعدمه (١) فيجوز كصحيح معمر بن خلاد عن الرضا (ع) قال لا بأس بالصلوة بين المقابر ما لم يتخذ القبور قبله وصحيح زرارة عن أبي جعفر (ع) قال قلت له الصلوة بين القبور قال بين خللها ولا تتخذ شيئاً منها قبله فإن رسول الله (ص) نهى عن ذلك وقال لا تتخذوا قبور قبلى ولا مسجداً فإن الله عز وجل لعن الذين إتخذوا قبور أنبيائهم مساجد ومقتضى القاعدة فيما إذا كان هناك خاصان بالنسبة إلى عام واحد ورود الخاصين على العام فى عرض واحد وتخصيصه بهما معاً كما إذا ورد أكرم العلماء وورد لا تكرم الشعراء ولا تكرم الفساق من العلماء حيث يخصص عموم وجوب إكرام العلماء بهما وينحصر مورد العام بغير الشعراء والفساق من أفراد العلماء وعليهذا فلا بد فى المقام من تخصيص عموم المنع والجواز بكل من الخاصين أى المفصل بين الفصل بعشرة أذرع وعدمه والمفصل بين إتخاذ القبور قبله وعدمه وحصر مورد الجواز بصورة الفصل بعشرة أذرع مع عدم إتخاذ القبور قبله ومورد المنع بصورة عدم الفصل بذلك أو إتخاذ القبور قبله لكن هذه القاعدة غير جارية فى المقام لجهاً عديدة منها جعل مصب الجواز فى صحيح زرارة عنوان بين خللها فإنه غير قابل للتقييد بصورة الفصل بين القبور بعشرين

(١) الوسائل ، الباب ٢٥ ، من مكان المصلى ، حديث ٣ ، وأبواب ٢٦ ، من مكان

المصلى ، حديث ٥ .

ذراعاً كما هو مفاد موثق عمّار ضرورة عدم صدق الصلوة بين خلل القبور عرفاً مع هذا الفصل إلاّ بنحو من المسامحة والاعتبار بان يفرض لحاظ هذا المصلى بين هذه القبور من بعيد حيث يرى الفصل بين القبور من البعيد باقلّ مما هو عليه واقعاً فيصدق بهذا للحاظ أنّه يصلى بين خللها والحاصل أنّ تقييد مصبّ الجواز بما في موثق عمّار يستلزم حمل المطلق كعنوان بين خللها في صحيح زرارة على الفرد النادر أو المسامحة وهو مستهجن عرفاً فذلك يكشف عن عدم إمكان الجمع الدلالي بين أخبار الباب من حيث المادّة بالتفصيل بين الفصل وعدمه ومنها إستثناء عنوان إتخاذ القبر قبلة في الطائفة الأخيرة فأنه بحسب الظاهر وإن كان عنواناً قهرياً لا قصدياً إلاّ أنّه مستتبع ولا سميّاً بالنسبة إلى النفوس الضعيفة للعنوان القصدى وهو التوجّه إلى القبر المستلزم للشرك فى العبادة كما صنعه اليهود بالنسبة إلى قبور أنبيائهم (ع) ويدلّ على مفاد هذا الاستثناء تعليقه فى صحيح زرارة بنهى النبىّ (ص) عن إتخاذ قبره قبلة ومسجداً معللاً ذلك بأنّ الله عزوجلّ لعن الذين إتخذوا قبور أنبيائهم مساجد، حيث يظهر منه عدم رضا النبىّ (ص) بصيرورة قبره الشريف سبباً للتوجّه إلى غيره تعالى فى العبادة بل لو كان مصبّب المنع فى المستثنى مجرد إتخاذ القبر قبلة بجعله قدّامه حال الصلوة لكان مناقضاً مع الأخبار الكثيرة المرغبة فى الصلوة خلف قبور المعصومين (ع) وجانبها وعند الرّأس والدالّة على فضيلة ذلك ولذا يمكن جعل هذه الأخبار جهةً ثالثة لعدم إمكان الجمع الدلالي من ناحية المادّة بين أخبار الباب وكيف كان فلا استثناء كاشف عن أنّ الصلوة بين القبور فى نفسها مع قطع النظر عن الاستبتاع أحياناً للعنوان القصدى المزبور ليست فيها جهة منع أصلاً فساد العلة وعدم إنطباقها على قبور ساير الناس يكشف عن عدم كون الحكم إلزامياً فالجمع الدلالي بين الأخبار من حيث المادّة بالتفصيل بين إتخاذ القبر قبلة وعدمه غير ممكن فينحصر فى الجمع بينها من حيث الهيئة بالحمل على الكراهة كما عليه المشهور نعم يمكن أن يقال بمنافاة المستفيضة الدالّة على إستحباب الصلوة خلف

قبور الأئمة (ع) مع كراهة الصلوة إلى قبورهم كما هو مقتضى أجمع المزبور و بذلك يفصل بين قبور الأئمة (ع) وغيرهم في الكراهة و أمّا الفرق بين قبر النبيّ (ص) و قبور الأئمة (ع) بالجواز في الأول و المنع في الثاني من جهة إختصاص مورد النصّ بقبره (ص) كما يظهر من صاحب الحدائق (قدّه) ففي غاية الضعف أمّا ملاكاً فلأنّه لو كان في عنوان الاتّخاذ قبله جهة منع بالنسبة إلى قبره (ص) فلا بدّ وأن يكون كذلك بالنسبة إلى قبورهم (ع) كلّها ولولم تكن فيه جهة منع بالنسبة إلى قبورهم (ع) بل كان فيه رجحان كما هو الظاهر من الروايات فلا بدّ وأن تكون كذلك بالنسبة إلى قبره (ص) بطريق أولى و أمّا حكماً فلأنّ عدم الفصل بين قبر النبيّ (ص) و الأئمة (ع) إتفاقاً مضافاً إلى أنّ الحكم في المقام على فرض إختصاص مورد النصّ بقبره (ص) ليس من خصائص النبيّ (ص) بل هو مشترك بينه و بين سائر الناس ضرورة تعليل الحكم في سائر القبور في الرواية بنهيه (ص) عن إتّخاذ قبره قبله فلا بدّ وأن يكون من خصائص الأئمة (ع) و ذلك خلاف الضرورة و أمّا الصلوة إلى القبور فالمشهور كراهتها لما تقدّم في صحيحه معترين خلاّد و زرارة من إستثناء صورة إتّخاذ القبر قبله بناءً على ما عرفت من عدم ظهور لهما في المنع بل هي داخلّة تحت إطلاق الأدلّة المتقدّمة في الصلوة بين القبور التي عرفت أنّ مقتضى الجمع بينها الكراهة و أمّا الصلوة على القبر فيدلّ على كراهتها مرسل عبد الله بن الفضل المتقدّم بعد عدم أخذهم بظاهره من المنع هذا إجمال حكم الصلوة في المقابر و أمّا ما هو العمدة في هذا الفرع أعني التقدّم على قبر المعصوم (ع) و تساويه فالمشهور كراهته بل لم يظهر من القدماء خلاف في ذلك لأنّهم بين ساكت عن حكم المسئلة رأساً و بين مصرّح بالكراهة و ذهب شيخنا البيهائي (قدّه) في حبل المتين إلى الحرمة مستدلّاً بالصحيح الآتي و ربما يظهر إختيارها من العلامة المجلسي (قدّه) في البحار و إختيارها المحدث الكاشاني (قدّه) في مفاتيحه و المحدث البحراني (قدّه) في حدائقه فلا إجماع في المسئلة على طرفٍ فالعمدة هو الاستظهار من

الآخبار فمنها صحيح (١) محدث بن عبد الله الحميري المروى في التّهذيب قال كتبت إلى ألقية (ع) أسئله عن الرجل يزور قبور الأئمة (ع) هل يجوز أن يسجد على القبر أم لا - هل يجوز لمن صلى عند قبورهم أن يقوم وراء القبر و يجعل القبر قبلة و يقوم عند رأسه و رجليه و هل يجوز أن يتقدم القبر و يصلى و يجعله خلفه أم لا فاجاب و قرأت التوقيع و منه نسخت و أما السجود على القبر فلا يجوز في نافلة و لا فريضة و لا زيارة بل يضع خدّه ما لا يمن على القبر و أما الصلوة فانها خلفه و يجعله أمام و لا يجوز أن يصلى بين يديه لأن الأمام لا يتقدم و يصلى عن يمينه و شماله حيث أن الشيخ (قدّه) و إن لم يذكر سنده إلى محدث بن أحمد بن داود في مشيخته التّهذيب لكن ذكر في ألفه رست طريقه إليه و هو صحيح لأنه ألفه و الحسين بن عبيد الله و أحمد بن عبدون و أما محدث بن أحمد بن داود فهو و إن لم يصرح بتوثيقه لكنه من المشايخ الذين عرفنا مراراً عدم احتياجهم إلى التوثيق مضافاً إلى تصريح النجاشي و الغضائري بجلالة شأنه فما عليه مدار الحجية من الاعتماد على الصدقة حاصل بالنسبة إليه بل ريب فالسند صحيح بلا إشكال و منها مرسله (٢) المروى في الاحتجاج عن صاحب الزمان (ع) إلا أنه قال و لا يجوز أن يصلى بين يديه و لا عن يمينه و لا عن شماله لأن الأمام لا يتقدم و لا يساوي و منها خبر هشام بن سالم (٣) عن أبي عبد الله (ع) في حديث طويل قال أتاه رجل فقال له يا بن رسول الله (ص) هل يزار والدك قال نعم و تصلى عنده و قال تصلى خلفه و لا يتقدم عليه و حيث أن الأخيرين ضعيفا السند فالعمدة هو الصحيح الأول و توضيح مفاده أنه مشتمل على أسئلة ثلاثة أحدها جواز السجدة على قبر الأمام (ع) لقول السائل هل يجوز أن يسجد على القبر أم لا

- (١) الوسائل ، الباب ٢٦ ، من المكان ، حديث ١ .
 (٢) الوسائل ، الباب ٢٦ ، من المكان ، حديث ٢ .
 (٣) الوسائل ، الباب ٢٦ ، من المكان ، حديث ٧ .

لأنها جواز الصلوة خلف القبر إليه و جانبه عند الرأس أو الزجلين لقوله و هل يجوز لمن صلى إلى قوله و رجله ثالثها جواز التقدّم على القبر و الصلوة قدّامه لقوله و هل يجوز أن يتقدّم الخ فأجاب (ع) عن السؤال الأوّل بالمنع عن السجود على القبر مطلقاً بقوله (ع) أمّا السجود على القبر الخ فيحمل بقريته الأخبار الآتية فيما يسجد عليه إمّا على الكراهة أو على مورد إرتفاع القبر الشريف المانع عن تحقّق شرط السجدة أى المحاذات بين مواضعها و عن الثانی بجواز الصلوة خلف القبر و جانبه كما يستفاد من قوله (ع) و أمّا الصلوة الخ حيث حصر مورد المنع بالصلوة بين يدي القبر أى قدّامه و رخص في الصلوة خلفه و عن يمينه و شماله و عن الثالث بالمنع بقوله (ع) و لا يجوز أن يصلى بين يديه لأنّ الامام لا يتقدّم ثمّ إنّ الامام في جملة و يجعله الامام يحتمل أن يكون مكسور الهمزة و تكون الجملة بصدّد تنزّل قبره (ع) منزلة إمام الجماعة من جهة حكمه الشرعي الذي أفاده بجملة و لا يجوز أن يصلى بين يديه و عليه يتمّ التعليل و هو أنّ إمام الجماعة لا يتقدّم كما وقع نظيره في أخبار الجماعة التي ستمرّ عليك إنشاءً الله في بابها و المصحح لهذا الاحتمال الثبوتى أنّ قراءة الامام مفتوح الهمزة توجب تكرار جملة متعدّدة لفائدة معنى واحد و هي جملة فانّها خلفه و جملة و يجعله الامام و جملة و لا يجوز أن يصلى بين يديه بل و كذا جملة التعليل ضرورة ظهور الجميع في كون الصلوة إلى القبر لاقدّامه بخلافه في صورة قرائته مكسوراً حيث أنّ اولى لبيان الحكم التعليل و هو كون الصلوة خلف القبر و الثانية لبيان التنزيل الموضوعى و الثالثة حكم المنزل عليه و الأخيرة لتعليل ذلك الحكم و عليه هذا تدلّ الرواية على حرمة الصلوة قدّام قبر المعصوم (ع) لكن حيث أنّ احتمال القراءة مفتوحاً يناسب المقام لفظاً من جهة المقابلة بين الخلف و الامام و معنأً من جهة كون السؤال من الصلوة خلف القبر و قدّامه و لامعین اثباتاً لاحد الاحتمالين حيث لم تكن الرواية معربة فلعله يكون مفتوحاً و على احتمال لا يناسب العله مع الحكم الالزامى ضرورة أنّ الاخذ باطلاقه المقتضى لحرمة التقدّم على الامام (ع) مطلقاً حياً في

جميع الشئون من الأكل والشرب والمشى وميتاً على قبره (ع) حتى لغير الصلوة كاللُداء
والذكر مخالف لضرورة المذهب بل لما ثبت بالأدلة من عدم إلزام أصحاب بعدم
التقدم عليه (ع) في المشى ونحوه من شئون المعيشة وحمله على خصوص التقدم على
القبر حال الصلوة يستلزم تعليل الشيء بنفسه فلا بد من حمله على أدب غير إلزامي فالرواية
من هذه الجهة مجملة مقرونة بما يصلح للقرينية فلا تصلح ليلاً للحرمة بل المتيقن منها
الكراهة وجملة يصلّى عن يمينه وشماله يحتمل أن تقرأ مفتوحة ألياء عطفاً على المنفَى في
جملة ولا يجوز أن يصلّى ويحتمل أن تقرأ بالبناء للمفعول عطفاً على المنفَى في جملة لا
يتقدم وعليهما يعم المنع للصلوة جانبي القبر ويحتمل أن تقرأ بالبناء للفاعل جملة مستانفة
مثبتة وعليه يختص المنع بالقدم لكن الأولين خلاف قانون الأدب والمحاورة من إعادة
حرف النفي بعد الفصل بجملة أجنبية وعدم عطف المنفَى على المنفَى في الجمل فيتعيّن
الاحتمال الأخير بحسب الظهور المعروف وعليهذا فالمستفاد من الرواية كراهة الصلوة
قدام قبر المعصوم (ع) وعدم كراهتها سائر جوانبه وقد يناقش في الاستدلال بالصحيح
تارة من جهة ضعف السند حيث لم يتعرض الشيخ في مشيخة التهذيب لسنده إلى محمد
بن أحمد بن داود ولم يوثق محمد بن أحمد بن داود في الرجال وقد عرفت فساده وأن
الشيخ له طريق وحيد إلى محمد هو ما ذكره في الفهرست وأن الاعتماد على محمد
حاصل من كلام أرباب الرجال وأخرى من جهة أن الفقيه اصطلاح للكاظم (ع) والحميري
ليس راوياً عنه (ع) وفيه أن الفقيه قابل للاطلاق على كل واحد من الأئمة (ع) وبعد
معلومية حال الحميري وكثرة مكاتباته مع صاحب الزمان عجل الله فرجه الشريف وكونه
كاتباً يعلم إرادته (ع) منه فمن الغريب احتمال بعضهم إرادة بعض المجتهدين من
الفقيه مع أن جلالة شأن الحميري تأتي عن نقل المسئلة من غير الأمام (ع) مضافاً إلى
تصريحه بقوله قرأت التوقيع ومنه نسخت فهذا كالنص في التوقيع الشريف الواصل من
الناحية المقدسة والثالثة من جهة اضطراب المتن للترخيص في الصلوة عن يمين القبر و

شماله في متن التَّهْدِيبِ والنَّهْيِ عن ذلك في متن الاحتجاج، وفيه أنَّ متن الاحتجاج ليس بحجَّةٍ لضعفه بالارسال فعمدة الدليل، الصَّحِيحُ لكن أَلْحَوْطُ ترك الصَّلَاةِ قَدَامَ قَبْرِ المعصوم (ع) بل لا يترك وأما الصَّلَاةُ على قبر المعصوم (ع) فليس في الأدلة ما يدلُّ على المنع عنه، إلا بالنسبة إلى خصوص قبر النَّبِيِّ (ص) كما في خبر يونس بن ظريف (١) فلعله من خصائص النَّبِيِّ (ص) وأما المساوات مع قبر المعصوم (ع) فقد عرفت أنَّ مقتضى صحيح الحميري جوازها بلاكراهة لعموم قوله عن يمينه وشماله وضعف سند مرسل الاحتجاج مضافاً إلى دلالة الأخبار الآمرة بالصَّلَاةِ عند الرأس أو عن اليمين أو الشَّمال بالنسبة إلى قبور المعصومين (ع) على فضيلة تلك الصَّلَاةِ فالحقُّ إستحباب الصَّلَاةِ جِوَانِبِ قَبْرِ المعصوم (ع) ما عدا قَدَامَهُ وكراهتها قَدَامَهُ بحسب الصَّنَاعَةِ وترك التَّقَدُّمِ في مقام العمل إحتياطاً شديداً لقوة إحتمال كون همزة الإِمام مكسورة، فرعان الأول إنَّ الحكم المتقدِّم للصَّلَاةِ بين القبور كراهة أو منعاً لا يشمل صورة وجود قبر واحد بلا ريب وهل يشمل صورة وجود قبرين قيل نعم كما في الجواهر وقيل لا كما في الأحقاق بدعوى ظهور لفظة القبور الموجودة في الروايات في أكثر من اثنين لكن قال صاحب الجواهر (قده) إنَّ اللَّفْظَةَ هُنَا منسلخة عن معنى الجمعِية أقول قد عرفت في بعض المباحث السابقة أنَّ لفظه الجمع حقيقة في أكثر من واحد أعني من الاثنين فما زاد فلفظة القبور قابلة للإطلاق على الاثنين فما زاد ولو سلَّم ظهورها لدى العرف العامِّ في الثلثة فما زاد فلا ريب في إنسلاخ لفظه القبور في المقام عن ذلك وكون المراد منها بقربنه لفظه بين ما يكون محققاً للبينية وهو الاثنان فالحقُّ مع صاحب الجواهر (قده) في تحقُّق الحكم المزبور بوجود قبرين، أَلْتَأَنِي هل ترتفع الحرمة أو الكراهة على القولين باستتار القبر بمثل الصَّنَدُوقِ وَالسَّبَاكِ كَالضَّرِيحِ أَوْ أَلْتَأْتَارُومَ لَا قِيلَ نَعَمْ وَالْحَقُّ خِلَافَهُ ضَرُورَةٌ أَنَّ عِنْوَانَ الْقَبْرِ

(١) الوسائل، الباب ٢٥، من المكان، حديث ٨.

إسم في العرف لما يحيط بالمدفن سواء كان ستاراً أو صندوقاً أو ضريحاً فما يصدق عليه ما حول القبر كالصندوق والضحيق يكون كالقبر في الحكم المذكور كراهة أو تحريماً فلا ترتفع الحرمة أو الكراهة بمجرد ذلك (إلا أن يكون) هناك (حائلاً) كالجدار بينه وبين المصلى بحيث يخرج عرفاً عن عنوان التقدّم على القبر فمعه ارتفعت الحرمة أو الكراهة بارتفاع موضوعها وهو التقدّم على القبر (ولو) كان الحائل (عزّة) كما بالنسبة إلى الصلوة في المقابر كما في المتن وغيره وعن الروض وإن لم يكن عليه دليل ما زال الموجود في الرواية أن رسول الله (ص) كان يضعها بين يديه إذا صلى فغاية ما يستفاد منه استحباب وضعها لكونه سبباً لارتفاع كراهة الصلوة في المقابر (أو يكون بينه وبينها) أي المقابر (عشرة أذرع) لما تقدّم في مؤتفة عمار (المقدّمة السادسة فيما يسجد عليه) وقد أجمع الفقهاء قدس الله أرواحهم بلا خلاف بينهم في ذلك ظاهراً على كبريات ثلث في الجملة إحداها جواز السجود على الأرض بمعنى ربط السجدة بها وضعاً كما أشار إليه المصنف (قده) بقوله (لا يجوز السجود على ما ليس بارض كالجلود والصفوف والشعر والوبر) إذ يدل بعقده ألا يجابى على جواز السجود على ما هو أرض ثانيتها جواز السجود على ما أنبتت الأرض ثالثتها عدم جواز السجود على ما ليس بارض ولا من نباتها وما يكون من نباتها مأكولاً أو ملبوساً وقولنا في الجملة إشارة إلى موارد الاختلاف أو الاستثناء كما يتضح الحال فيها إنشاء الله والعمدة دلالة الأخبار المستفيضة على الكبريات الثلث منها صحيح هشام بن الحكم (١) إنّه قال لا يبيع عبد الله (ع) أخيراً عما يجوز السجود عليه وعما لا يجوز قال السجود لا يجوز إلا على الأرض أو على ما أنبتت الأرض إلا ما أكل أو لبس فقال له جعلت فداك ما العلّة في ذلك قال لأن السجود خضوع لله عز وجل فلا ينبغي أن يكون على ما يؤكل ويلبس لأن أبناء الدنيا عبید ما ياكلون

(١) الوسائل ، الباب ١ ، مما يسجد عليه ، حديث ١ .

و يلبسون و السّاجد في سجوده في عبادة الله عزّوجلّ فلا ينبغي أن يضع جبهته في سجوده على معبود أبناء الدنيا الذين اغترّوا بغرورها و التّسجود على الأرض أفضل لأنّه أبلغ في التّواضع و الخضوع لله عزّوجلّ و منها صحيح حماد بن عثمان (١) عن أبي عبد الله (ع) أنّه قال السّجود على ما أنبتت الأرض إلّا ما أكل أو لبس و منها خبر الأعمش المروّى (٢) عن الخصال عن جعفر بن محمّد (ع) في حديث شرايع الدّين قال لا يسجد إلّا على الأرض أو ما أنبتت الأرض إلّا الماكول و القطن و الكتّان و منها صحيح (٣) زرارة عن أبي جعفر (ع) قال قلت له أسجد على الرّفت يعني ألقير فقال لا و لا على الثّوب الكرسف و لا على الصّوف و لا على شيء من الحيوان و لا على طعام و لا على شيء من ثمار الأرض و لا على شيء من الرياش و معتبر البقباق (٤) قال قال أبو عبد الله (ع) لا يسجد إلّا على الأرض أو ما أنبتت الأرض إلّا القطن و الكتّان و ليس في سند هذا الخبر عدا قاسم بن عروة الذي لم يصرّح بتوثيقه في الرّجال نعم في كلمات ألقدماء أنّه له كتابٌ و هذا مدح و في كلام الكشي أنّه من أصحابنا و هذا مدح لا توثيق لكن حيث روى عنه الأجلّ كاحمد بن محمد و الحسين بن سعيد و أضرابهما و جماعة من أصحاب الأجماع كابن أبي عمير و البزنطي و حماد الدّين قد ورد في حقّ نفرين منهم جملة لا يروى إلّا عن ثقة و روى عنه ابن فضال فهو معتمد و السّند معتبرٌ و المستفاد من جملة من هذه الأخبار كصحيح هشام و معتبر البقباق و خبر الأعمش أنّ الكبرى الأولى في باب ما يسجد عليه عدم جواز السّجود حيث تصدركلام الإمام (ع) فيها في مقام إلقاء الضّابط بكبرى لا يجوز أو لا يسجد و عليه فكلّ

- (١) الوسائل ، الباب ١ ، ممّا يسجد عليه ، حديث ٢ .
- (٢) الوسائل ، الباب ١ ، ممّا يسجد عليه ، حديث ٣ .
- (٣) الوسائل ، الباب ٢ ، ممّا يسجد عليه ، حديث ١ .
- (٤) الوسائل ، الباب ١ ، ممّا يسجد عليه ، حديث ٦ .

شيع شك في أنه مما يجوز السجود عليه أم لا داخل تحت هذا الأصل الأولى المستفاد من هذه الأدلة ثم إنهم اختلفوا في خروج المعادن مطلقاً أو خصوص بعضها عن حقيقة الأرض أو حكمها كما أشار إليه المصنف (قده) بقوله (ولاعلى ما هو من الأرض إذا كان معدناً كالمح والحقيق والذهب والفضة والغير إلا عند الضرورة) كما أنه (قده) أشار إلى الكبيرين الأخيرتين بقوله (ولاعلى ما ينبت من الأرض إذا كان ماكولاً بالعادة كالخبز والفواكه) حيث يدل بعقده الأيجابى على الكبرى الثانية وبعقده السلبى على الكبرى الثالثة وكيف كان فينبغى البحث في جهات الأولى في تحقيق معنى الأرض فقد يقال كما عن أبي حنيفة بأن المراد من الأرض فيما يسجد عليه ما يقابل السماء لكنه فاسد ضرورة إطلاق الأرض على ذلك وعلى ما يقابل البحر وعلى ما يقابل النبات وعلى ما يقابل الإنسان والحيوان فالمدار إنما هو على ما يصدق عليه عرفاً اسم الأرض إذ لا تصرف للشارع في باب اللغات بتضييق دائرة مفاهيمها أو توسعتها كما ليست له حقيقة شرعية فيها بوضع الألفاظ لمعاني جديدة بل محاوراته على طبق محاورات العرف فما صدق عليه اسم الأرض عرفاً هو الموضوع لربط السجدة به فى التخصيص وضعاً ومن المعلوم صدق الأرض عرفاً على الطين والحجر وكذا على الجص والنورة والخزف والآجر ونحوها من الأراضى المطبوخة لعدم خروجها بمجرد الطبخ عن عنوان الأرض لدى العرف ولا ينافى ذلك تعونها بعنوان آخر كالجص والنورة والخزف أو أرض الجص والنورة ضرورة عدم التنافى بين تعنون الشيء بعنوان مع تعنونه بعنوان آخر كالابل والناقة ما لم يكن أحد العنوانين مقلبا للآخر وموجباً للخروج عن صدقه عرفاً كما فى الذهب والفضة بالنسبة إلى الأرض فأنهما وإن كانا أرضاً فى الأصل لكنهما إنقلبا عن ذلك وخرجا عن لتعنون بعنوان الأرض وتعنونا بعنوان آخر يتضاد عنوان الأرض لدى العرف كما أوضحنا ذلك فى باب التيمم ولذا قلنا بجواز التيمم على المذكورات فإن البابين من واحد من حيث وقوع لفظة الأرض فى موضوع الجواز فى لسان الدليل التبعدي كما أن من المعلوم

صدقها عرفاً على المعادن غير المنطبعة كالمرمر والعقيق والفيروزج والزبرجد ونحوها ضرورة صدق الأرض والحجر عليها عرفاً ولذا تُعدُّ من الأحجار النفسية فيجوز السجود على جميع ما ذكر قضاءً لصدق الأرض المأخوذة في الدليل التَّعْبُدِيَّ عليها نعم حيث لا يصدق الأرض عرفاً على المعادن المنطبعة كالذهب والفضة وبعض من أفراد غير المنطبعة كالمح فلا يجوز السجود عليها لخروجها عن موضوع الجواز كما لا يجوز التَّيْمُّم عليها لعين ذلك حيث عرفت أنهما من باب واحد نعم زعم جماعة أن خروج المعادن تخصيصي لقيام الأجماع على عدم جواز السجود عليها بعد دخولها في مسمى الأرض ولذا حاول جماعة أخرى حول تفسير المعدن لاثبات أن خروجها تخصيصي أو تخصُّصي وقال طائفة ثالثة بلغوية تحقيق ذلك لكن تحقيقه حيث يوجب مزيد البصيرة فنقول إنَّ الاستفادة من كلمات غالب من تصدَّى لتفسير المعدن أنه أرض ذات خصوصية توجب زيادة قيمتها وعظم منفعتها وذلك إقراراً بصدق الأرض عليها وينافي الحكم بخروجها عن حكم الأرض فيوجب شبه تهافت بين تعريف المعدن وحكمه لكن الظاهر إرادتهم من ذلك باثبات خروج المعادن تخصُّصاً عن حكم الأرض وقد عرفت أن هذا باطلاقه ممنوع لصدق لاسم الأرض عرفاً على بعضها كغير المنطبعة وعدم التناهي بينه مع التَّعْنُونِ بعنوان المعدن وعدم صدقه على بعضها الآخر كالمنطبعة أو بعض أفراد غير المنطبعة وأمَّا خروج المعادن تخصيصاً ففيه أنه لا إجماع تعبُدِيَّ هناك إذ مدرك المجمعين لو كان في البين إجماع هو خروج المعادن عن حقيقة الأرض وليس في الأدلة السَّمْعِيَّةِ ما يَدُلُّ على عدم جواز السجود على المعدن بعنوانه فالمدار على صدق الأرض عليها وأنت ترى صدق الأرض والحجر والمرمر مثلاً على المرمر وكذا الأرض والحجر والجص على الجص فيقال أرض الجص على نحو الهوهوية وحجر الجص والجص هذا بحسب الدليل الاجتهادي وأمَّا بحسب الأصل العملي فالشُّبُهَةُ المفهومية للأرض بالنسبة إلى شيء على فرض تصوُّرها تكون تارة من جهة عروض عارض بعد ما كان معلوم الصدق قبل عرضه

كما فى الجصّ و التُّورَة و الخزف بعد طبخها حيث يشكّ فى خروجها عن إسم الأرض بسبب طرو، الطبخ و أخرى من جهة كونه من أوّل الأمر مشكوك الصّدق كما فى المعادن كالمرمر و العقيق و الفير و زج و الزبرجد أمّا القسم الأوّل فقد صرّح جماعة بعدم جريان الأصل الموضوعى فيه و بان ذهب بعض إلى جريانه فيه نعم ذهب جماعة إلى جريان الأصل الحكمى فيه كما استصحاب جواز السُّجود عليه و الحقّ عدم جريان شىء من الأصليين الموضوعى و الحكمى فيه أمّا الأوّل فلأنّه من الفرد المرّد و الشكّ سارفى مثله إذ لو كانت ألحصة الماخوذة فى مسمى الأرض عرفاً و فى موضوع جواز السُّجود على الأرض شرعاً عبارة عن غير المطبوخة فقد إرتفعت بالطبخ يقيناً و المفروض أنّ دخول ألحصة المطبوخة فى المسمى و فى ذلك الموضوع مشكوك الحدوث بدوّاً فتختلّ أركان الاستصحاب و لا تتحدّ القضية المتيقّنة مع المشكوكة و أمّا الثانى فلأنّ الشكّ فى الحكم إنّما هو من جهة الشكّ فى الموضوع فمع عدم إمكان رفع الشكّ من ناحية الموضوع حسب الفرض كيف يمكن إستصحاب الحكم و ليست بين الشكّين سببيّة و مسببيّة بحيث يكون أحدهما حاكماً على الآخر كما أنّ المقام ليس من قبيل إجمال النصّ حتّى يرجع إلى البرائة عن ربط السجدة بالشىء بل مقتضى الأصل فيه الاشتغال المقتضى لعدم السُّجود على ما شكّ كونه أرضاً ضرورية اشتغال الذمّة بالصلوة مع السُّجود على الأرض التّى لم يحرز كون المشكوك منها و بداهة عدم جواز السُّجود على ما ليس بارض و لانباتها و أمّا القسم الثانى فقد ذهب بعض الاساطين إلى أنّ المرجع فيه البرائة من جهة إجمال النصّ و تردّد معنى الأرض بين الأقلّ و الأكثر بتقريب أنّ المتيقّن من شرط صحّة الصلوة هو السُّجود على غير الخارج عن إسم الأرض فاذا شكّ فى كون شىء خارجاً عن إسم الأرض أم لا كالمرمر تجرى البرائة عن اشتراط ربط السجدة بغيره نظير العدالة لو اشتراطت فى وجوب العتق و تردّد مفهومها بين الأقلّ و الأكثر كمجتنب الكبائر فقط أو مع الصغائر حيث يؤخذ بالقدّر المتيقّن كمجتنب خصوص الكبائر و يرجع فى الزائد المشكوك إلى البرائة ثمّ أورد على نفسه بانّ المقام من قبيل

الشك في المسقط إذ معنى الأرض مفهوم بسيط فالشك في كون شيء كالممر منه شك في كونه محصلاً لذلك المفهوم البسيط الدخيل في محل السجدة أم لا وحيث أن المحصل خارجي لا شرعي فهو من قبيل الشك في المسقط والمرجع فيه الاشتغال دون البرائة و أجاب عن ذلك بأن المشكوك في المقام إنما هو تقيّد مفهوم الأرض بغير هذه الحصة أي بعدم كونه مرزاً مثلاً فتجرب البرائة عن هذا القيد أقول فيما ذكره مواضع للنظر منها أن موضوع الجواز في المقام أعني ما هو شرط للسجدة ليس عبارة عن عنوان معد ولي كغير الخارج عن اسم الأرض بل الشرط عنوان وجودي عبارة عن كون محل السجدة أرضاً ومنها أنه على فرض أن الشرط عنوان معد ولي لكنه ليس من قبيل الدوران بين الأقل والأكثر ضرورة أن أصل كون المرمر أرضاً مشكوكاً ولو بالشبهة المفهومية فلامعنى لاجراء البرائة و منها تنظير المقام بشرطية العدالة في وجوب الاعتق فإنه قياس مع الفارق إذ المثال من قبيل التلكيف و المقام من قبيل الوضع فكيف يقاس أحدهما بالآخر مع أن وزان المطلق مع المقيد بحصة خاصة ليس وزان الأقل و الأكثر بل وزان المتباينين ضرورة أن الشك ليس من جهة عروض قيد زائد فيه بل من جهة سعة مفهوم وضيقة ففرق واضح بين تعدد مراتب المفهوم من حيث القلة و الأكثره سواء كان بنحو التركيب الأتحادي نظير الحيوان بالنسبة إلى الحيوان الناطق بناءً على جريان البرائة في مثله وعدم رجوعه إلى المتباينين أم كان بنحو التركيب الانضمامي نظير العدالة المراد مفهومها بين مجتنب خصوص الكبائر أو مع الصغائر و بين تطبيق مفهوم على حصة أخرى غير المقدار المعلوم بانطباقه على حصة بحيث لا يكون تطبيقه على تلك الحصة الأخرى على نحو تطبيقه على الحصة الأولى بل يكون كل حصة ممتازة عن الأخرى في التطبيق إلا أن الشك في سعة المفهوم وضيقة وإن شئت قلت المفهوم ربما يكون كالعنوان العَلَمِي غير ذات المراتب بحسب مفهومه بين القلة و الأكثره و الأرض كذلك ففي مثله مقتضى الأصل الاشتغال دون البرائة ضرورة أن الشك إنما هو في كون الحصة الأخرى غير المقدار المتيقن كالممر محصلة للشرط أم لا ومنها

جعل مصب البرائة أخيراً تقيّد مفهوم الأرض بعدم كونه مرمرًا مثلاً إذ فيه أن ذلك لا يثبت تطبيق مفهوم الأرض على المرمر و حصول قيد الصلوة بالسجدة عليه فتلخص أن مقتضى الدليل الفقاهى على فرض الشك فى صدقية شيعى للأرض هو الاشتغال سواء كان الشك فى الصدق أم لاغاية الأمر أن الحق كما عرفت عدم شك فى ذلك لدخول المذكورات بأجمعها تحت عنوان الأرض عرفاً و حصول شرط الصلوة بها و من هنا علم ما فى دعوى المصنف (قدّه) فى المعتبر أن جواز السجود على الخزف إنما هو من باب التخصيص للاجماع فإن هذا الأجماع كاشف عن الصدق لاختصاص لحكم غير الأرض ثم إن صاحب الجواهر (قدّه) قال بجريان الاستصحاب فى الشبهة المفهومية للأرض بدعوى أننا نستصح بقاء حقيقة الأرض فى موارد الشك فى صدق عنوانها بلا حاجة إلى إحراز العنوان للعلم بعدم دخل عنوان الأرض فى الموضوع بل الموضوع لجواز السجود هو حقيقة الأرض، و فيه أن ذلك إنما يتم فيما إذا كان الموضوع للحكم عبارة عن حقيقة الشئ أى المادة و كان العنوان لمجرد الإشارة إليها كما فى باب النجاسات إذ الموضوع للنجاسة عبارة عن ذات الشئ كالخشب مثلاً بلا دخل لصدق إسم الخشب فى ذلك فاذا صار فحماً يمكن لاستصحاب نجاسته ضرورة عدم تغير المادة الخشبية بتبدل الصورة الخشبية إلى الصورة الفحمية بسبب الأحرار و ليس المراد بالمادة معناها الفلسفى ضرورة عدم تغيرها ولو بصيرورة الخشب رماداً و انتشار أجزاء الرماد فى الفضاء بل المراد بها معناها العرفى الذى يتغير بصيرورته رماداً لا بصيرورته فحماً ففى مثله يصح لاستصحاب حقيقة الشئ لدى الشك فى صدق العنوان بعد كون المدار فى الاستصحاب على صدق وحدة الموضوع عرفاً و أمّا إذا كان للعنوان دخل فى الموضوع لا بمعنى كون نفس العنوان بما هو كمفهوم الأرض مجرداً عن المعنونة موضوعاً للحكم ضرورة أن نفس المفهوم بما هو ليس له أثر بل بمعنى كون ما يطبق عليه هذا العنوان بما هو مطبق عليه هذا العنوان موضوعاً للحكم فبمجرد سلب الاسم و عدم صدق العنوان عرفاً يتبدل موضوع الاستصحاب

ولا يبقى مجال لجريانه فلا يمكن إستصحاب الارضية بالنسبة إلى المشوي كالجص و أنتورة
أو المعادن كالمرمر لاثبات حكم الأرض عليها من جواز التيمم أو السجود وهذا هو المراد
مما دارت في السنة القدماء من أن الأحكام تدور مدار الأسماء ولذا قلنا في باب
الاستحالة التي جعلها بعض الفقهاء (رض) من المطهرات أنه لا بد من ملاحظة ما
أخذ موضوعاً للحكم في الأدلة وأنه المادة كما في النجاسة أو الصورة النوعية كما في جواز
التيمم والسجود أو الشخص كما في بعض الموارد ، إذ على الأول لا تكون الاستحالة
مطهرة ما لم توجب قلب المهية المستلزم لقلب الموضوع للنجاسة بخلافه على الأخيرين
فيكفي الاستحالة المغيرة للصورة النوعية أو الشخصية في مثلها فتعد مراتب الاستحالة
لا ينافي دخل العنوان أحياناً في الموضوع ودوران الأحكام مدار الأسماء كما لا ينافيها
أن المدار في الاستصحاب على بقاء الموضوع وقد حققنا الأمر في مسألة الاستصحاب
بتفكيك عنوان الاستحالة وعنوان دوران الأحكام مدار الأسماء وعنوان اشتراط وحدة
الموضوع في الاستصحاب ويدل ذلك على أن ما نحن فيه أي السجود على الأرض من قبيل
الثاني أعني دخل العنوان في الموضوع وكونه عبارة عن عنوان الأرض لا مادتها السائلة
في مراتبها الاستكمالية حتى الموجودة في الذهب والفضة مضافاً إلى ظهور نفس عنوان
الأرض في الموضوعية اللزوم الأخذ به ما لم تقم قرينة على خلافه كما هو شأن جميع
العناوين الظاهرة في الموضوعية الأخبار (١) الدالة على خروج ما لا يصدق عليه اسم
الأرض عن حكمها كالقير والملح والرمد والزجاج والذهب والفضة ضرورة بقاء حقيقة
الأرض بمادتها الهيولانية فيها ومع ذلك حكم الشارع بعدم جواز السجود أو التيمم
عليها وذلك يكشف عن دخل عنوان الأرض في موضوع جواز السجود والتيمم وعليه
فاستصحاب حقيقة الأرض لا تنفع لاثبات جواز السجدة بالنسبة إلى موارد الشك في صدق

(١) الوسائل ، الباب ٦ و ١٢ ، مما يسجد عليه .

إسم الأرض وإنما الحكم بالجواز فيها لما عرفت من صدق إسم الأرض عليها عرفاً وعدم شك في ذلك أصلاً. ومن هنا علم عدم جواز السجود على الفحم لعدم صدق إسم الأرض و لانباتها عليه، وأما الآجر فربما يقال بعدم جواز السجود عليه متمسكاً بما عن أئمة الفقه الرضوي من التمسك عن السجدة عليه بل تأمل صاحب المعالم (قده) في الخزف والآجر فقال بعدم الجواز فيهما مستشهداً بكلام الشيخ (ره) في باب النجاسات من طهارة الطين النجس بالطبخ للاستحالة بدعوى الملازمة بين الاستحالة المظهرة مع المخرجة عن عنوان الأرض الموجبة لعدم جواز السجود بل ربما ضم بعضهم إلى ذلك الجص لا شراكه معهما في الاستحالة ولذا توقف صاحب العروة (قده) وجماعة في جواز السجود عليها وربما يجاب عن الخزف والآجر بأن مجرد صلابة الشيء لا توجب خروجه عن الأرضية، والآجر كان اللان خروج الحجر الذي هو أشد تماسكاً منهما عن الأرضية وصحة تسميته بالأرض مما لا يشك فيه أحد فهما أولى بالتسمية وعن الجص بصحيح الحسن بن محبوب المتقدم في مبحث الصلوة على الموضع النجس لكنه فاسد أما الجواب عن الخزف والآجر فلأنه من إثبات اللغة بالبرهان وأما الجواب عن الجص فلأنه مبني على دلالة الصحيح المزبور على تقرير ارتكاز السائل بالجواز ويمكن الخدشة في التقرير حتى بالنسبة إلى جواز السجود على الجص إذ القرائن تشهد بكون الإمام (ع) في هذه الرواية في شدة التقية حيث إكتفى في مقام الجواب بالقاء علة قد عرفت ما فيها من الضعف مع معلومية شدة التقية في باب ما يصح السجود عليه مطلقاً لتجوز العامة السجود على كل شيء لما تقدم من تفسيرهم الأرض بما يقابل السماء ومن المعلوم أن شدة التقية مانعة عن التعرض لجواب الاستئولة المصرح بها من قبل السائل وبيان حكمها الواقعي فضلاً عن تقرير ارتكاز السائل فلا نصاب قصور الرواية عن إفادة التقرير بالنسبة إلى جواز السجود على الجص فتأمل فالتحقيق في الجواب أما عن التمسك بالفقه الرضوي فيما عرفت غير مرة من ضعفه وأما عن الاستشهاد بكلام الشيخ (ره) فيما تقدم آنفاً من تعدد مراتب الاستحالة و

تفاوت الموارد بحسب العنوان المأخوذ في موضوعات الأحكام الشرعية مضافاً إلى أننا لا نقول بطهارة الطين التّجس بمجرّد الطّبخ فالحقّ في الجصّ والخزف والآجر جواز السّجود عليها نظراً إلى صدق اسم الأرض عرفاً وعليةذا فلاحاجة إلى التّمسك بصحيح ابن محبوب ولعله لذلك رجع صاحب المعالم (قدّه) بعد تأليف الرّسالة وقال بالجواز على ما حكى تلميذه نجيب الدّين (قدّه) بل صنّف المحقّق الثّاني (قدّه) رسالة في جواز السّجدة على ذلك وأمّا التّورة فعن الشّهيد (ره) المنع عن السّجدة عليها متمسكاً بمعتبر (١) محمد بن عمرو بن سعيد عن أبي الحسن الرّضا (ع) قال لا تسجد على القيبر ولا على القفر ولا على الصّاروخ أمّا السّند فعلى بن إسماعيل الرّواي عن محمد بن عليّ بن حماد بن محمد بن عمرو بن سعيد عن أبي الحسن الرّضا (ع) قال لا تسجد على ما يظهر من جامع الرّواة يكون بقريّة الرّواي وهو أحمد بن محمد بن خالد البرقي و المروي عنه وهو محمد بن عمرو بن سعيد عبارة عن السّندي الذي وثقه نصر بن صباح و روى عنه بعض أصحاب الأجماع و يظهر من الوافي أنّه الميتمي الذي يكون من متكلمي الأمامية و أجلائهم و إن كان الأوّل أظهر وأيّاماً كان فالخبر من الأحسان التي استقرّ بناءً العقلاء على الأخذ بها وأمّا الدّلالة فوجه الاستدلال أنّ الصّاروخ مصنوع من التّورة فالنّوزة أولى بعدم جواز السّجود عليها منه وفيه أنّه لا يؤخذ من خصوص التّورة بل منها و من الرّماد الذي لا يجوز السّجود عليه كما ستعرف فلعلّ المنع عنه لاجل خليطه الذي هو الرّماد دون التّورة أو لان إجتماعهما يوجب خروج التّورة عن اسم الأرض كما هو كذلك وكيفان فبعد صدق الأرض على التّورة لاجل التشكيك في جواز السّجود عليها نعم الاحتياط حسن فيها و في السّوابق عليها خصوصاً مع التّمكّن من غيرها و لا سيّما التّربية الحسينيّة روي لمشرّفها ألفداءً التي يخرق السّجود عليها الحجب السّبع و ينزّ إلى الأرضين السّبعة كما في

(١) الوسائل ، الباب ٦ ، مما يسجد عليه ، حديث ١ .

التص (١) واما الرمل فقد يقال بکراهة السجود عليه متمسكاً بصحيح محمد بن الحسين (٢) إن بعض أصحابنا كتب إلى أبي الحسن الماضي (ع) يسئله عن الصلوة على الزجاج قال فلما نفذ كتابي إليه تفكرت وقلت هو مما أنبتت الأرض وما كان لي أن أسئل عنه قال فكتب إلي لا تصل على الزجاج وإن حدثتک نفسك أنه مما أنبتت الأرض ولكنه من الملح والرمل وهما ممسوخان بتقريب أن تعليل منع السجود على الزجاج باخذه من الرمل يكشف عن المنع فيه غاية الأمر حيث دلت أخبار باطلاقها (٣) أو نصها (٤) على جواز السجود على الرمل وأفتى الاصحاب بالجواز يحمل الصحيح على الكراهته بالنسبة الى الرمل ولا إشكال في إستفادة الحرمة والكراهة من دليل واحد بعد ما عرفت سابقاً من أنهما ليستا بنوعين من الطلب أقول الجواب موقوف على بيان فقه أحد يث فنقول كلمة إن في قوله (ع) وإن حدثتک نفسك أنه مما أنبتت الأرض وصلية لاشريطية لأن لكن للاستدراك القاطع للربط والجزاء لا بد فيه من الربط فلا يمكن جعله جزءاً فلا بد وأن تكون إن وصلية والظاهر من السئوال توهم السائل أن معنى النبات مطلق الناشئ عن الأرض لخصوص الناشئ عن نمو الذي هو معنى النبات عرفاً فيكون كلمة من في قوله مما أنبتت الأرض للنشوء ولو بالاستلزام كما أن كلمة من في قوله (ع) لكنه من الملح والرمل ظاهره بقرينة المقام والمقابلة في النشوء بياناً لما أخذ الزجاج فالجملة الاستدراكية مسوقة لدفع توهم السائل نشوء الزجاج من الأرض وكونه من نباتها وبيان نشوء من الجزئين الملح والرمل كما هو المحسوس بالوجدان من عدم كونه نبات الأرض بل مركباً

-
- (١) الوسائل ، الباب ١٦ ، مما يسجد عليه ، حديث ١ .
 (٢) الوسائل ، الباب ١٢ ، مما يسجد عليه ، حديث ١ .
 (٣) الوسائل ، الباب ١ ، مما يسجد عليه .
 (٤) الوسائل ، الباب ٢ ، مما يسجد عليه ، حديث ٢ و ٣ .

من جزئين مأخوذين من الأرض فالمعنى أنه وإن خطر ببالك كون الزجاج نبات الأرض لكنه خطأ لأنه مصنوع من الملح والرمل وجملة وهما مسوخان حال بحسب الظاهر للملح والرمل في الجملة الاستدراكية فالظاهر منها سيما بقرينة اسناد الممسوخية إليهما توأمًا لا إلى كل منهما منفردًا إرادة المسخ الفعلي حال صيرورتها زجاجًا حيث إنقلبا إلى الزجاجية لا المسخ الذاتي من أول الأمر فالمعنى أنه لا يجوز السجود على الزجاج وهو مأخوذ من الملح والرمل اللذين قد مسخا عن حقيقتيهما فصارا زجاجًا ومن هذا البيان ظهر فساد ما استشكل على الصحيح من وجوه ثلاثة أحدها أنه مشتمل على تقرير توهم السائل كون الزجاج من نبات الأرض وهو خلاف الوجدان وفيه أنه رادع لا مقرّر ثانيها أن مقتضاه كون الملح والرمل مسوخين بحسب الذات مع أنه لا معنى للمسخ بالنسبة إلى الرمل وفيه أن الظاهر منه عرفًا أنهما مسخا إلى الزجاجية ثالثها أن مقتضاه عدم جواز السجود على الرمل مع أنه خلاف النصوص والفتاوى وفيه أنه ساكت عن حكم السجود على الرمل والملح جوازًا أو منعًا ومن ذلك ظهر أنه لا ظهور للصحيح في المنع عن السجود على الرمل حتى يحمل على الكراهة كما ظهر حكم الزجاج وأن مقتضى كبرى منع السجود على ما ليس بارض وخصوص هذا الصحيح عدم جواز السجود عليه وأما القير وهو معروف وسمى بالقار والزفت فلا يجوز السجود عليه لأنه ليس من الأرض ولا نباتها هذا بحسب الكبريات العامة وأما بحسب الأخبار الخاصة الواردة فيه (١) فهي مختلفة إذ طائفة منها مانعة كععتبر محمد بن عمرو بن سعيد المتقدم وصحيح زرارة عن أبي جعفر (ع) قال قلت له أسجد على الزفت يعني القير فقال لا ولا على الثوب الكرسف ولا على الصوف ولا على شيء من الحيوان ولا على طعام ولا على شيء من ثمار الأرض ولا على شيء من الرياش وطائفة منها مجوزة كصحيح معوية بن عمار أنه سئل أبا عبد الله (ع) عن

(١) الوسائل ، الباب ٦ ، مما يسجد عليه .

الصَّلوة على القار فقال لا بأس به وصحيحه الآخر قال سئل المعلّى بن خنيس
 أبا عبد الله (ع) وأنا عنده عن السُّجود على القُفْر (١) وعلى القير فقال لا بأس به و
 صحيحه الثالث قال سئلت أبا عبد الله (ع) عن الصَّلوة في السَّفينة إلى أن قال يصلى
 على القير والقُفْر ويسجد عليه وصحيح منصور بن حازم عن أبي عبد الله (ع) قال القير
 من نبات الأرض ومقتضى الجمع الدلالي بين الطائفتين وإن كان هو الحمل على الكراهة
 كما صنعه صاحب المدارك والوافي (قدّهما) وغيرهما إلا أنّ هناك قرائن على فساد
 جهة صدور الطائفة المرخّصة منها قوله (ع) في صحيح منصور بن حازم القير من نبات
 الأرض فإنّ ذلك خلاف المشاهد بالوجدان من عدم نمو القير من الأرض بل هو متكوّن
 فيها فلو أريد من نبات الأرض هذا المعنى لكان كل شيء من نباتها حتى الإنسان و
 الحيوان ومنها إعراض قدماء الأصحاب عن الطائفة المجوّزة ومنها شدة أمر التقيّة في
 باب ما يصحّ السُّجود عليه لتجويز العامّة السُّجود على كل شيء فهذه كلها تـسـوـر
 الأطمينان بخلل في جهة صدور هذه الطائفة فتبقى الطائفة المانعة حجّة وأما الرماد
 فقد عرفت سابقاً أنه مستحيل من نبات الأرض فلا يصدق عليه اسم الأرض ولا نباتها فلا
 يجوز السُّجود عليه الثّانية في تحقيق معنى ما يؤكل المنهَى عن السُّجود عليه بمقتضى
 وقوعه في حيز الاستثناء من الجواز المستثنى من كبرى لا يجوز في صحيح هشام بن الحكم
 المتقدّم والموجود في الأدلّة عناوين ثلاثة أحدها عنوان ما أكل كما في الصحيح المزبور
 وغيره ثانيها عنوان ما يؤكل كما في الصحيح المزبور بقوله (ع) فلا ينبغي أن يكون على
 ما يؤكل وفي غيره من أخبار الباب ثالثها عنوان ما يأكلون كما في تعليل الصحيح المزبور
 وحيث أنّ التعليل ليس بعلة بل حكمة لشهادة ضرورة الفقه والمذهب على عدم دوران
 جواز السُّجود وعدمه مداركون الشيء معبود أهل الدّنيا بالمعنى المستفاد من الصحيح

(١) القُفْر بضمّ القاف ردى القير كما قيل .

وعدمه فينحصر في الأولين و الاحتمالات الثبوتية بالنسبة إلى عنواني ما أكل و يؤكل متعدّدة و لا ينبغي أن يعدّ منها عموم المأكول لمأكول الحيوان ضرورة أنّه خلاف إنصراف العنوانين في حدّ نفسها عن مأكول الحيوان فضلاً عن ظهور ما يأكلون في التعليل في مأكول الانسان و عن التصريح في الاخبار بجواز السجود على بعض مأكولات الحيوان كالحشيش و الثيل و الرطبة و القثّ و التبنّ و أمثالها كما لا ينبغي أن يعدّ العنوانين من قبيل المشتق (١) ضرورة وقوع التعبير بالماضي و المستقبل فيهما لا بصيغة المشتقّ الذي هو منسلخ عن الزمان و إن شئت قلت عندنا موصول و صلة فلا بدّ من بيان احتمالات الموصول في العنوانين فمنها أن يراد به ما أعدّ للاكل عادة في العرف العام مطلقاً أي ما يتخذة العرف البشري مأكولاً إعتيادياً في جميع فصول السنة و بالنسبة إلى جميع حالات ذلك المأكول فالمراد بالاطلاق هو التعميم من حيث الأكل و أزمناً الأكل و حالات المأكول و عليها الاحتمال فما يكون مأكولاً بالاعتیاد في بلد دون آخر أو في حالة خاصّة منه دون أخرى أو في زمان خاصّ دون آخر خارج عن عنوان المأكول الممنوع عن السجود عليه باقٍ تحت عنوان المستثنى منه أي النباتات المرخوص في السجود عليه نعم لا يضّر بصدق المأكول و لو على هذا الاحتمال إمتناع أفراد قليلين عن أكل ما يأكله غالب أصناف البشر فلو كان شيئاً مأكولاً لدى عامّة البشر دون صنفٍ خاصّ أو افرادٍ مخصوصين لم يجوز السجود عليه كما هو واضح و منها أن يراد به ما أعدّ للاكل عادة و لو في العرف الخاصّ سواء كان إعداده لذلك بالطبع بان يكون مأكولاً من بدو الخلقة أو بالعرض بان هيئته طائفة خاصّة للاكل إمّا مع تخصيص عدم جواز السجود بتلك الطائفة المعتاديين باكله أو مع تعميمه للعرف العامّ و على التخصيص فلو اعتاد عموم أهل بلدة باكل شيئٍ دون بعضهم يعدّ عدم الجواز لجميع أهل البلدة حتّى من لا يعتاد أكله منهم كما أنّ الجواز

(١) نعم في خبر الأعمش التعبير بالمأكول لكن السند ضعيف .

يعمُّ جميع أهل غير تلك البلدة حتّى من إعتاد أحياناً منهم بالاكل ومنها أن يراد به ذلك ولو مع كون الأعداد فى زمان خاصّ إمّا مع تخصيص عدم الجواز بذلك الزّمان أو تعميمه لجميع الأزمنة ومنها أن يراد به ذلك ولومع كون الأعداد فى حالة خاصّة من الماكول كقشور اللّوز فى أوائل إنعقاده و ورق الكرم فى أوائل اخضراره إمّا مع تخصيص عدم الجواز بتلك الحالة أو تعميمه لغيرها ومنها أن يراد به ما يكون مستعدّ اللاكل بحسب الذات بان يكون فى نفسه قابلاً للاكل من جهة وجود الموادّ الغذائيّة فيه ولو لم يتّخذ العرف العامّ بل ولا الخاصّ مأكولاً بالعادة لاجل عدم الأطلاع على موادّه الغذائيّة بحيث لو إطلع على ذلك لا تتّخذ مأكولاً و ألقائيّة تارة بعيدة عن الفعل كأول زمان إنعقاد الحبّ و خروج الطّلع و أخرى قريبة إلى الفعل و عليها فالعقاقير المتّخذة للتّغذية داخله فى موضوع عدم الجواز وكذا جميع الأمثلة المتّقدّمة للاقسام السّابقة نعم تخرج منه العقاقير المتّخذة للتّداوى وكذا الأشياء الّتى فيها موادّ غذائيّة لكنّها غير قابلة للتّحليل فى مزاج النّوع كالعظم أو غير كافية للتّغذية لقلّتها أو غير ذلك هذا بحسب الثّبوت و أمّا بحسب الأثبات فالأخذ بالظاهر الأوّلى لعنوانى ما أكل و يؤكل غير ممكن أمّا الثّانى فلأنّه قابل للانطباق على جميع الأقسام المتّقدّمة و أمّا الأوّل فلظهوره فى الماكول الفعلى أى ما تحقّق بلعه و إزداده و حينئذ ليس فى الخارج بعد ذلك شىء حتّى يمكن السّجود عليه فيمتنع تعلق هذين الفعلين أى السّجود و الأكل بشىء واحد فى آن فارد فلا بدّ من التّصوّف فى هذا الظاهر و صرفه عن الماكوليّة بالفعل فربما يقال بحمله على التّخصيص بمعنى أنّ كل نوع أو جنس تكون حصّة خاصّة منه مأكولة بالفعل لا يجوز السّجود على حصّته الأخرى و فيه أنّه مخالف للظاهر ضرورة ظهوره فى أنّ نفس ما يؤكل لا يصحّ السّجود عليه و مناف مع أملاك إذ لا معنى لكون مأكوليّة حصّة فعلاً ملاكاً لعدم جواز السّجود على حصّة أخرى غير مأكولة و غير مجد للخصم شيئاً إذ دعوم المنع للحصّتين يكشف عن اشتراكهما فى جامع هو أملاك لذلك الحكم و ليس ذلك إلا اقتضاء

غير المأكول فعلاً للمأكوليّة فيرجع جعل الملاك فعليّة الأكل تحفظاً على الظاهر إلى جعله إقتضاءً لأكل هذا خلف فالنصّرف في الظاهر بالتحصيل غير ممكن من وجوه كما أنّ النصّرف فيه بالحمل على الأعداد أي ماهيته العرف للاكل كالحنطة في أكثر البلاد دون بعضها كالرّشت مثلاً أو على الاستعداد العرفي أو غير ذلك من أنحاء الأعداد المتقدّمة غير ممكن لعدم القرينة عليه نعم يمكن النصّرف فيه بالحمل على إقتضاء المأكوليّة في ذات الشّيء بالطبع كما يساعده إتيان الفعل في أكل ويؤكل بصيغة المجهول إذ الظاهر منه إتخاذ وصف المأكوليّة في ذات الشّيء و إرتباطه به بحسب الطّبع بلاد خل لحيث الأكل في الموضوع فيكون أمدار على ألقابليّة بحسب الذات للأكل و يوافقه التعليل في صحيح هشام المتقدّم إذ ليس المراد بالعبادة فيه العبوديّة بمعناها الحقيقي أي التّخضّع المخصوص بالرّب بل المراد بها التّوجّه إلى المأكول والملبوس وهذا حاصل بالنسبة إلى كلّ ما هو قابل للأكل والملبس ولا يختصّ بالمأكول أو الملبوس أفعلى وعليه يعنى موضوع عدم جواز السّجود لكّل ما فيه ألقابليّة المزبورة سواء كانت على نحو القوّة القريبية إلى الفعل أو البعيدة عنه و سواء إتخذته العرف مأكولاً فعلاً أم لا و سواء كان معتاد الأكل عند طائفة بالخصوص أو في زمان خاص أو حالة خاصّة أم لا وعليه هذا يشمل العقاقير المتخذة للتّغذية نعم العقاقير المتخذة للتداوى وكذا النباتات المشتلته على الموادّ المخدّرة التي يأكلها أرباب العادات الخسيصة كالقهوة والتّبناك و ورق البنج بل الشاي خارجة عن الموضوع ضرورة إنقضاء الموادّ الغذائيّة فيها كما أنّ ما تكون موادّه الغذائيّة الصّالحة للإنسان قليلة جدّاً نظير الواحد في ألماته كبعض حشيش الأرض أو يصعب هضمه المعدوى للإنسان كالعظم خارج لذلك فيجوز السّجود على ذلك كله نعم الاحتياط أمر آخر ومنه علم حال الحنطة والشّعير وأنّه لا يجوز السّجود عليهما فاعن العلامة من الجواز معللاً في محكيّ المنتهى بأنهما غير مأكولين قبل الطّحن وفي التذكرة بأنّ القشر حائل بينه وبين الجبهة في غير محلّه إذ قد عرفت أنّهما قابلان للأكل ولعلّ مراده

(قدّه) جواز السُّجود على قشرهما ألا على لانه غير قابل للأكل فيرجع التعليلان إلى تعليل واحد هو أنّ الحنطة والشعير لا يكونان مأكولين بالفعل فيجوز السُّجود عليهما وإلا فهما غير مأكولين بالفعل بعد الطحن وقيل التخبيز مضافاً إلى المنع عن السُّجود على كدس حنطة في الرواية مع أنه قبل الطحن وإلى أنّ الظاهر عدم التزام أحد من الفقهاء قدس الله أرواحهم بالمأكوليّة بالفعل وكيف كان فما ذكره (قدّه) ضعيف على أيّ تقدير وأما قشر الجوز واللوز ونحوهما فهل يجوز السُّجود عليه مطلقاً أو لا كذلك أو يفصل بين حال الاتصال فلا يجوز وحال الانفصال فيجوز المشهور التفصيل وهو الحق لأنه في حال الاتصال يصدق عليه عرفاً بتبع اللب عنوان المأكل فيدخل في موضوع عدم الجواز مضافاً إلى صدق التعليل في صحيح هشام عبيد ما يأكلون عليه عرفاً بخلافه حال الانفصال حيث لا يصدق عنوان المأكل بالاستقلال جزماً وليس في البين عنوان التبعيّة فيخرج عن موضوع عدم الجواز عرفاً فما قيل من استصحاب عدم الجواز حال الانفصال فاسد من وجهين أحدهما فقدان الشك الموضوع للاستصحاب في المقام لما عرفت من أنه حال الاتصال ليس ملحوظاً للعرف بالاستقلال بل بالتبع فبعد الانفصال لا شك للعرف في إنتفاء الموضوع لانتهاء التبعيّة ثانيهما تبدل ما هو موضوع المستصحب عرفاً بحسب لسان الدليل أعني عنوان المأكل الذي أخذ موضوعاً لعدم الجواز في الأدلة ثم إن صدق عنوان المأكل عرفاً على قشور الجوز واللوز ونحوهما حقيقياً لا مسامحياً نظير إطلاق الجواهر على الصندوق المشتمل عليها ضرورة استقلال كل من الحاوي والمحوى بالوجود هناك فلا إشارة إلى الصندوق وإطلاق الجواهر عليه مسامحياً بعلاقة الظرفيّة بخلاف القشور المزبورة فإنها تابعة لللب بحسب أصل الخلقة فلا مسامحة في إطلاق الجوز واللوز عليها عرفاً بقي الكلام في الثمرة حيث وقع إستثنائها من جواز السُّجود على الثبات فسي بعض الأخبار كقوله (ع) في صحيح زرارة المتقدم ولا على شئ من ثمار الأرض وهذا يشمل المأكولة وغيرها بمقتضى العموم المستفاد من وقوع النكرة أي الشئ في سياق

النثى وصحيح محمد بن مسلم عن أبي جعفر (ع) قال لا بأس بالصلوة على البوريا والخصفة وكل نبات الأرض إلا الثمرة هذا على ما فى ألفقيه وشرحه مطبوعهما ومخطوطهما وفى التهذيب إلا الثمرة بالتاء المثناة لكن يقدم نقل ألفقيه للمجرد تقديم أصالة عدم الزيادة على عدم النقيصة بالنسبة إلى النقطة كما أشرنا إليه غير مرة بل لتقدم ضبط الصدوق على ضبط الشيخ (قدّهما) لدى الدوران بينهما لما رأينا من كثرة أخطاء الشيخ (قدّه) فى نقل المتون من جهة كونه زافنون وإن كان فى صحيح زرارة غنى وكفاية وكيف كان فالثمره المستثناة فى هذه الطائفة أعم من المأكولة وغيرها كما أنّ المأكول المستثنى فى الطائفة الأخرى أعم من الثمرة لكثرة النباتات المأكولة غير الثمرة كالخضروات من الخس وغيره لكن حملها صاحب الجواهر (قدّه) على خصوص المأكولة بدعوى إنصاف الثمرة عرفاً إلى ذلك ومناسبة التعليل فى صحيح هشام عبيد ما يأكلون معه وأنّ النسبة بينهما العموم المطلق لأعمية الثمرة عن المأكول فيخصّص عمومها بالمأكول وإستشكل فى مقالته جماعة ممن تأخّر كصاحب مصباح ألفقيه والمحقّق الحائرى (قدّهما) بأنّ النسبة بينهما العموم من وجه كما بيّناه ولا تنافى بين الكبيرين الأيجابيتين فى نفسها أعنى جواز السجود على غير المأكول من النباتات وجوازه على غير المأكول من الثمرة كما لا تنافى بين الكبيرين السلبيتين فى نفسها أعنى عدم جواز السجود على المأكول وعدم جوازه على الثمرة وإنما التنافى والتباين بين الكبرى الأيجابية من كل مع الكبرى السلبية من الآخر أعنى بين كبرى جواز السجود على غير المأكول ولو كان ثمرة كالحنظل مع كبرى عدم جواز السجود على الثمرة ولو لم تكن مأكولة وبين كبرى جواز السجود على غير الثمرة ولو كان مأكولاً كالخس مع كبرى عدم جواز السجود على الثمرة ولو لم تكن مأكولة فالتباين إنما نشأ من الحصر المستفاد من الاستثنائين ولا بد من علاجه والعلاج يتصور على أنحاء ثلاثة الأولى تخصيص الكبيرين الايجابيتين بالكبريين السلبيتين وهذا يكون خلاف أصالة العموم إذ تخصيصه زائداً على ما ثبت بلاموجب الثانى تقييد الثمرة بكونها مأكولة الثالث

تقييد الماكول بكونه ثمرة وحيث أنّ تقييد الماكول بالثمرة مخالف لفتاوى الاصحاب وتعليل هُشام يكون التّرجيح للثانى، أقول لا يخفى أنّ إفادة الاستثناء للحصر ليست من جهة وضع كلمة إلاّ أو غيرها من أداة الاستثناء لغة للحصر ضرورة عدم ثبوت وضعها لذلك ولذا يستعمل أداة الحصر كثيراً فى غير مورد الحصر الحقيقي وإنّما هى من جهة ظهور ———— الاستثناء فى التّخصيص فيكون عرفاً بمنزلة الخاصّ من حيث النّظر الحكومى إلى المستثنى منه سنخ نظر الخاصّ إلى العامّ بمعنى ظهوره عرفاً فى عدم إستقلاله بالمفاد وكشفه عن وجود كلام آخر قبله يكون هذا مبيناً لمصّبه فإنّ هذا هو معنى النّظر الحكومى كما هو كذلك بالنّسبة إلى الخاصّ و العامّ ولذا يفيد الاستثناء من الموجب النّفى ومن النّفى الإيجاب فبضميمة الأطلاق المقامى أعنى ورود الكلام المشتمل على الاستثناء فى مقام إلقاء القابض يستفاد منه ألحصر فكما يصحّ ورود تخصيصات عديدة على عامّ واحد نظير أكرم العلماء لا تكرم النّحويّين منهم لا تكرم الصّرفيّين منهم وكما لا معنى لجعل العنـوان المعدولى المنتزعة من تخصيص العامّ بكل خاص معارضاً مع الخاصّ الآخر فيقال إنّ لا تكرم النّحويّين من العلماء له عقدان ايجابى وسلبى وكذا لا تكرم الصّرفيّين منهم فالعقد الايجابى من كل وهو وجوب إكرام غير النّحويّين من العلماء ولو كان صرفيّاً معارضاً مع العقد السلبى من الآخر وهو عدم وجوب إكرام الصّرفيّين منهم ولو لم يكونوا نحويّين وبالعكس يعارض العقد السلبى من كل وهو عدم وجوب إكرام النّحويّين من العلماء ولو لم يكونوا صرفيّين مع العقد الايجابى من الآخر وهو وجوب إكرام غير الصّرفيّين منهم ولو كان نحوياً بل الخاصّان ناظران إلى العامّ فى عرض واحد ومخصّصان له فى رتبة فاردة وليس فى البين إلاّ عقد ايجابى واحد هو عموم العامّ المستفاد من لام الجنس أو هيئة الجمع فى مثل العلماء والخاصّان حاكمان عليه فى رتبة واحدة سواءً اختلف زمان ورود الخاصّين أم إتحد وذلك لا تُحد رتبتهما من حيث النّظر الحكومى إلى العامّ كذلك لا معنى لجعل العنوان المعدولى المنتزعة من إستثناء كلّ من الاستثنائين

لو ورد إستثنائان معارضاً مع الاستثناء الآخر وتشكيل عقدين إيجابى و سلبى لكل منهما بذلك حتى تنقلب النسبة و تقع المعارضة بين الأيجابى من كلٍّ مع السلبى من الآخر و بالعكس بل الاستثنائان واردان فى عرض واحد عليه و إن اختلف زمانهما لا تُحد رتبتهما من حيث النظر الحكومى إليه و لذا إعترف المستشكل بعدم التنافى بين العقدين الأيجابيين و لابين السلبيين و هذه قاعدة عامة فى باب الحكومات و ما نحن فيه منها أعنى إستثناء المأكول و إستثناء الثمرة ضرورة أن المستثنى منه لكل منهما كبرى جواز السجود على نبات الأرض فلامعنى لجعل العنوان المعدولى المنتزَع من كلٍّ كجواز السجود على غير المأكول من النباتات أو غير الثمرة منه معارضاً مع الآخر كعدم جواز السجود على المأكول، أو على الثمرة و تشكيل عقدين إيجابى و سلبى لكل منهما الموجب لانقلاب النسبة و وقوع التنافى بين العقد الأيجابى من كلٍّ مع السلبى من الآخر و بالعكس بل هناك عقد إيجابى واحد هو كبرى جواز السجود على نبات الأرض فيكون السلبان و هما إستثناء المأكول و إستثناء الثمرة حاكمين عليه فى رتبة واحدة و إن اختلف زمان ورودهما لا تُحد رتبتهما من حيث النظر الحكومى إليه و النتيجة خروج المأكول و الثمرة معاً عن عموم كبرى جواز السجود على نبات الأرض و إنحصار مصبّه بغيرهما و عليهذا فلا بد لاثبات جواز السجود على غير المأكولة من الثمرة من التماس دليل آخر غير ما ذكره الجماعة من التنافى بين العقدين السلبى و الأيجابى من الطرفين فربما يتمسك لذلك بالاجماع و فيه أنه مدركى فالاولى التمسك له إما بانصراف الثمرة فى نفسها عرفاً إلى المأكولة أو بندرة وجود غير المأكولة من الثمرة خارجاً بحيث يلحق بالعدم من حيث صرف الإطلاق إليه عرفاً لانحصاره فى ثمرة الشوك و الحنظل أو عنب الثعلب لو صح تسميته بالثمرة أو بتعليل صحيح هشام عبید ما يأكلون و يلبسون حيث يكشف عن إنحصار النبات الموضوع لجواز السجود بغير ما يكون مورد توجه الناس من جهة الأكل و اللبس و لذا جعل توجيههم حكمة للمنع عن السجود و كل من هذه الوجوه الثلاثة صالح لاثبات المطلوب فضلاً عن

تراكمها المورث للاطمينان بذلك فما سلكه صاحب الجواهر (قدّه) في طريق إثبات جواز السجود على غير المأكولة من الثمرة من الانصراف ومناسبة التعليل هو الحق الموافق للصناعة نعم ما ذكره (قدّه) من أنّ النسبة بين الماكول والثمرّة عموم مطلق في غير محلّه لما عرفت من أنّها عموم من وجه الثالثة في تحقيق حال القطن والكتان الذي يعلم منه المراد من إستثناء الملبوس ولعلّه إكتفى المصنّف (قدّه) عن ذكر عنوان الملبوس مستقلاً ببيان الأختلاف فيهما وكيف كان فقد اختلفت الفتاوى والنصوص فيهما كما أشار إليه المصنّف (قدّه) بقوله (وفي القطن والكتان روايتان أشهرهما المنع) أما إختلاف الفتاوى فالمشهور بين الأصحاب رضوان الله عليهم عدم جواز السجود عليهما مطلقاً وعن السيد (ره) في بعض كتبه الجواز مطلقاً وفصل بعض المتأخّرين بين ما قبل النسيج أو الغزل فيجوز وما بعده فلا يجوز وأما إختلاف النصوص فهي على طوائف ثلاث الأولى (١) المانعة عن السجود عليهما كمعتبر البقباق قال أبو عبد الله (ع) لا يسجد إلا على الأرض أو ما أنبتت الأرض إلا القطن والكتان وقد تقدّم في صدر المبحث إعتبار سنده وقوله (ع) في صحيح زرارّة المتقدّم ولاعلى الثوب الكرسف وإن كان هذا الخبر أخص من المدعى لاختصاصه بالثوب الكرسف لانفس القطن وخبر الأعمش عن جعفر بن محمد (ع) في حديث شرايع الدين قال لا يسجد إلا على الأرض أو ما أنبتت الأرض إلا الماكول والقطن والكتان الثانية المرخّصة (٢) في ذلك كخبر داود الصرمي قال سئلت أبا الحسن الثالث (ع) هل يجوز السجود على الكتان والقطن من غير تقيّة

- (١) الوسائل ، الباب ١ ، ممّا يسجد عليه ، حديث ٦ و٣ - وألباب ٢ ، ممّا يسجد عليه ، حديث ١ .
- (٢) الوسائل ، الباب ٢ ، ممّا يسجد عليه ، حديث ٥ و٦ و٧ - وألباب ٤ ، ممّا يسجد عليه ، حديث ٧ .

فقال جائز وخبر الصنعاني قال كتبت إلى أبي الحسن الثالث (ع) أسئله عن السجود على القطن والكتان من غير تقيّة ولا ضرورة فكتب إليّ ذلك جائز وخبر ياسر الخادم قال مرّى أبو الحسن (ع) وأنا أصلي على الطّبري وقد أقيت عليه شيئاً أسجد عليه فقال لي مالك لا تسجد عليه أليس هو من نبات الأرض بناءً على حمل الطّبري فيه على ما يصنع من القطن أو الكتان في طبرستان وحمل الاستفهام في أليس هو من نبات الأرض على إرادة إدخاله في كبرى جواز السجود على النبات وخبر منصور بن حازم عن غير واحد من أصحابنا قال قلت لابي جعفر (ع) إنّا نكون بارض باردة يكون فيها الثلج أنفسجد عليه قال لا ولكن إجعل بينك وبينه شيئاً قطناً أو كتاناً الثالثة المفصلة (١) بين الأضرار وغيره كما توهم كصحيح علي بن جعفر عن أخيه (ع) قال سئلت عن الرّجل يؤذيه حرّ الأرض وهو في الصلوة ولا يقدر على السجود هل يصلح له أن يضع ثوبه إذا كان قطناً أو كتاناً قال إذا كان مضطراً فليفعل دلّ بالمفهوم على أنّه إذا لم يكن مضطراً فلا يفعل وصحيح علي بن يقطين قال سئلت أبا الحسن العاظم (ع) عن الرّجل يسجد على المسح والبساط قال لا بأس إذا كان في حال التقيّة ولا بأس بالسجود على الثياب في حال التقيّة وصحيح أبي بصير قال سئلت أبا عبد الله (ع) عن الرّجل يسجد على المسح فقال إذا كان في تقيّة فلا بأس بناءً على ظهور المسح في الفراش الذي ليس له حمل المنسوج من القطن أو الأعمّ منه ودلالة الشرطيّة بالمفهوم على المنع في غير حال التقيّة أي الضرورة وقد جمع الأصحاب (رض) بين هذه الأخبار بوجوه منها الحمل على الكراهة بمقتضى الجمع الدلالي من ناحية الهيئة بين الترخيص والمنع بالنسبة إلى موضوع واحد هو السجود على القطن والكتان كما هو الشأن في كليات موارد تعلق الأمر والنهي بشيء

(١) الوسائل ، الباب ٤ ، ممّا يسجد عليه ، حديث ٩ - وألّ باب ٣ ، ممّا يسجد

وحدانى و توهم أنه لامعنى للكراهة فى الأوضاع قد عرفت فساده مراراً لأن الوضع المربوط بالماهيات المطلوبة قابل للالتزام وعدمه فعنى كراهة ربط السجدة بالقطن أو الكتان أقلية ثواب الصلوة التى هذه سجدتها كما أن معنى إستحباب شئ فيها كونه من آدابها ويؤيد ذلك ما فى صحيح هشام المتقدم من أن السجود على الأرض أفضل وما فى تعليقه من التعبير بلاينبغى ومنها حمل الأخبار المجوزة على التقية لموافقها مع مذهب العامة وقال فى المعتبرين هذا الحمل يبعده تقييد مورد السؤال فى بعضها بقوله من غير تقيية و سياتى ما فيه ومنها أجمع الدلالى من ناحية المادة بحمل المجوزة على ما قبل النسج أو الغزل والمانعة على ما بعده وقد أيد هذا أجمع المحقق الحائرى (قدّه) بتقريب حاصله إن المراد بالملبوس فى الأخبار المانعة عن السجود عليه ليس مطلقاً ما يكون ملبوساً بالقوة بل ما يكون معداً لللبس عرفاً ثم النسج فى القطن والكتان تارة يكون على نحو خاص ليس معه معداً للملبوسية كما إذا كان فتله ضخماً غير صالح لنسج غير الفراش معه وأخرى يكون بكيفية خاصة يكون معها معداً للملبوسية كما إذا كان فتله رقيقاً صالحاً لنسج الثوب وصنع اللباس معه فالنسبة بين الملبوس مع القطن والكتان عموم من وجه إذ اتبين ذلك فهنا طوائف ثلث من الأخبار بإحدى المانعة من السجود على الملبوس ثانيها المجوزة للسجود على القطن والكتان ثالثها المانعة عن السجود عليهما ولا بد حينئذ إما من تخصيص أخبار الملبوس بغير القطن والكتان بسبب أخبار جواز السجود عليهما وإما من تخصيص أخبار جواز السجود عليهما بأخبار الملبوس ولكن الأول يوجب حمل أخبار الملبوس على غير المتعارف بل التادى فيجب الثانى وبعده تخصيص عموم أخبار الجواز بالأخبار المانعة عن السجود على الملبوس أى ما أعد لللبس عرفاً تكون أحص مطلقاً من الأخبار المانعة عن السجود على القطن والكتان بناءً على أن العام المخصص بالمنفصل يكون بمنزلة الخاص فيخصص بها عموم المانعة ونتيجة ذلك إنحصار مورد المانعة بالملبوس أى المنسوج بالكيفية المزبورة وإنحصار مورد

المجوّزة بغيره و لئن أبيت عن كون العامّ المخصر بالمنفصل بمنزلة الخاصّ و قلت ببقائه على العموم و أنّ المجوّزة و المانعة بمنزلة عامّين متعارضين فنقول إنّ مفهوم الحصر المستفاد من جملة إلاّ ما لبس في صحيح هشام الدالّ على جواز السّجود على غير الملبوس مخصّص لعموم المانعة و حاصر لمورده بالملبوس و إن أبيت فهما ساقطان عن الحجّية بالنسبة إلى مورد الاجتماع و على فرض تعارضهما لا بدّ من الرّجوع إلى المرجّحات فان قيل بترجيح المجوّزة قلنا إنّ المنسوج خارج عنها لما تقدّم و إن قيل بترجيح المانعة قلنا إنّ غير المنسوج خارج عنها لما تقدّم فالتفصيل بينهما هو مقتضى الجمع الدلّالي بين الأدلّة على أيّ حال إنتهى أقول أمّا أجمع على النّحو الأوّل أي الحمل على الكراهة فهو مستلزم لحمل النّهي عمّا لبس على الكراهة قضاءً لكون الشّايح منه ما يتخذ من القطن و الكتّان فاذا كان النّهي فيهما كراهياً فلا بدّ و أن يكون فيما لبس كراهياً لوحدة السّياق لا بدّ و أن يكون فيما أكل كراهياً و يستلزم ذلك حمل كبرى لا تسجد أو يسجد في صحيح هشام و معتبر البقباق و خير الأعمش على الكراهة ضرورة أنّ الاستثناء من الاستثناء عن العامّ إبقاءً للمستثنى تحت العموم الأوّل فاذا قيل أكرم العلماء إلاّ الفساق منهم إلاّ زيداً يدلّ الاستثناء الأخير على إبقاء زيد تحت عموم أكرم العلماء ففي المقام الكبرى الأولى في باب ما يسجد عليه المستفاد من جملة لا تسجد أو لا يسجد في هذه الأخبار الثلاثة هو عدم جواز السّجود ولذا قلنا سابقاً بان الأصل الأوّل في هذا الباب هو عدم الجواز فلو شكّ في شيء أنّه ممّا يجوز السّجود عليه أم لا يدخل تحت ذلك الأصل و قد أستثنى من هذه الكلّية الأرض و نباتها بقوله (ع) إلاّ على الأرض أو ما أنبت الأرض ثمّ أستثنى من هذا الاستثناء ما أكل و لبس في صحيح هشام بقوله (ع) إلاّ ما أكل و لبس و القطن و الكتّان في معتبر البقباق و خير الأعمش بقوله (ع) إلاّ القطن و الكتّان فهذا الاستثناء يدلّ على إبقاء المأكول و الملبوس و القطن و الكتّان تحت عموم لا يسجد و كونها محكومة بحكمه فلو كان الحكم في هذه بنحو الكراهة فلا بدّ و أن

يكون كذلك في كبرى لا يسجد قضاءً لاتحاد مصبهما وكونها من أفراد تلك الكبرى وهذا خلاف ضرورة أئفقه بل المذهب من أن جواز السجود فيما يجوز السجود عليه معناها لصحة وعدم جوازه فيما لا يجوز السجود عليه معناها الفساد ولذا عتبروا في المتن الفقهي بما يصح وما لا يصح مع أن الموجود في الروايات ما يجوز وما لا يجوز بل وجود ما يصح السجود عليه وما لا يصح يكون من متفردات الخاصة وما يعرف به مذهبهم لشدت فوضوح الاختلاف بينهم مع العامة الذين مذهبهم على جواز السجود على كل شيء وعدم وجود ما لا يصح السجود عليه فهذه قرينة قطعية على عدم كون الحكم في القطن والكتان بنحو الكراهة وفساد الجمع بين أخبارهما من ناحية الهيئة وأما حمل المجوزة على التقيّة فالمانع عنه منحصر فيما قاله المصنف (قده) في المعبر من منافاته مع قول السائل في بعضها من غير تقيّة وقد احتمل كاشف اللثام (قده) كونه قيداً للسؤال يعني سئلت أبا الحسن (ع) من غير تقيّة هل يجوز السجود بالخ أو أسئله من غير تقيّة عن السجود إلخ لكنّه خلاف قانون المحاورة إذ مقتضاه عدم الفصل بين العقيد مع قيده بالاجنبى ولا سيما إذا كان موهماً لرجوع العقيد إليه كما في المقام فالأولى دفع المانع المزبور بانه لا دخل للاحاح السائل وعدمه في جواب ألامام (ع) بل التقيّة بحسب موقف ألامام (ع) إن كانت متحققه خارجاً فلامحاله يبين الحكم عن التقيّة ألح السائل بخلافه أم لا وإن لم تكن متحققه خارجاً فلامحاله يبين الحكم الواقعى فلا مانع عن هذا الجمع بل المقتضى له موجود وهو معلومية الاختلاف بين الخاصة والعامة في باب ما يسجد عليه كما عرفت وأما الجمع على النحو الثالث أى التفصيل بين ما قبل النسيج وما بعده فيمكن تقريبه من ناحية تحكيم صحيح هشام وما بضمونه حكومة تفسيرية على الأخبار المانعة عن السجود على القطن والكتان بان يكون إستثناء ما لبس فى الصحيح وغيره مبيّناً للمراد من القطن والكتان فى الأخبار المانعة وأنه الملبوس منهما المخصوص بالمنسوج لكنّه مغالطه إذ ليس ذلك أولى من العكس بتحكيم الأخبار المانعة حكومة تفسيرية على إستثناء ما لبس

فى الصّحيح وغيره بمعنى كونها مبيّنة للمراد ممّا لبس و أنّه مطلق ما يكون قابلاً بالاستعداد الدّاتى لآلئ يلبس و حيث لامرّجّ لاحدهما فلا شاهد لشيّع منهما وان شئت قلت إنّ الحكومة لا بدّ فيها من النّظر الطّبعى لاحد الدّليلين إلى الآخر لى عسرف المحاوره و ليس كذلك فى المقام بالنّسبة إلى شىء من الدّليلين فلا حكومة فى البين أصلاً بل هما على حالهما من التّعارض و أمّا ما تقدّم عن المحقّق الحائرى (قدّه) فى تأييده فهو مركّب من دعاوى متعدّده منها تفسير الملبوس بما يكون معدّاً لللبس عرفاً لاما يكون ملبوساً بالقوة مع أنّ مقتضى وقوع ما لبس فى سياق ما أكل الدّى عرفت تعيّن حمله على ما فيه إستعداد الأكل ذاتاً بحسب الطّبع تعيّن حمله على ما يكون مستعدّاً ذاتاً بحسب الطّبع لأنّ يتخذ منه اللّباس فالتقييد بما يكون معدّاً لذلك عرفاً بلا مقيد فانّ الملبوسات بحسب الخارج على أنحاء ثلاثة الأوّل ما يكون ذاتاً و بحسب الطّبع قابلاً لاتّخاذ اللّباس منه بلا إحتياجه فى ذلك إلى إعمال علاج فيه أوضّم ما هو من غير جنسه إليه كالقطن و الكتّان بل الصّوف و الوبر فانّ العرف العام يتمكّن من إتّخاذ اللّباس من القطن بمان يجعله كرباساً و يوارى به سوئته و لذا تريحهم بمجرد الالتفات إلى خصوصيّة هذه الموادّ يتّخذون منها اللّباس عادة الثّانى ما لا يكون بحسب الدّات قابلاً لذلك بل يحتاج إلى معالجه بضمّ غيره إليه كالخشبة فانّ إتّخاذ القبقاب منها موقوف على الاستعانة من السّيور و الخيوط الثّالث ما يمكن أن يوجد فيه الاستعداد للملبوسيّة باعمال الصّنع و تخميره بالموادّ الكميائيّة و شبه ذلك كالقنب الذى هو نبات يتّخذ من لحاه اللّباس بناءً على إحتياج أخذ اللّباس منه إلى الاستعداد من مثل المكائن الأحديثه لو لم نقل بكونه من قبيل القسم الأوّل و كيفما كان فما لبس فى الأدلّه يشمل الأوّل و الثّالث فحمله على ما أعدّ لللبس بلا قرينه و منها دعوى حصر أفراد اللّباس فى زمن صدر الروايات بالمأخوذ من القطن و الكتّان و ندور غيرها بحيث لو خصّص الملبوس بغيرهما كان مستهجناً و فيه أنّ الماخوذ من الصّوف و نحوه فى تلك الأزمنه كان شايعاً أو لا أقلّ لم يكن فى النّدور بحيث

يكون حمل الملبوس عليهما حملاً للمطلق على النادر ولذا ترى أن على بن جعفر يقيّد
سؤاله عن السجود على الثوب بما إذا كان قطناً أو كتاناً فهذا يكشف عن اشتراك الثياب
المتعارفة في ذلك الزمان بين القطن والكتان وغيرها ومنها دعوى معاملة الخاص
المطلق مع العام المخصّص بالمنفصل، وفيه أن ذلك موقوف على إنقلاب النسبة وهو فاسد
ضرورة إتّحاد رتبة جميع الطوائف أثلثت ألتى ذكرها (قدّه) من المانعة عن السجود
على الملبوس والمجوّزة في السجود على القطن والكتان والمانعة عن ذلك فهي
بأجمعها متعارضة في رتبة واحدة ولا معنى لتخصيص طائفة باخرى ثمّ قياس المخصّص
مع طائفة ثالثة فإنّ هذا جمع من غير شاهد ولذا قلنا في محلّه بأنّ إنقلاب النسبة غلط
من أصله إذ لو كانت النسبة المفروضة موجودة بين الأدلة بحسب الطبع فلا إنقلاب وإلاّ
فهو قلب بلا موجب ومنها دعوى تخصيص عموم المانعة عن السجود على القطن والكتان
بمفهوم ألحصر المستفاد من إستثناء ما لبس ومنها دعوى تساقطهما في مورد الأجماع
وفيه أنّ ذلك نشأ من إجتماع غلطين صناعيين أحدهما كون المحكوم ناظرًا إلى الحاكم
حيث أنّ الاستثناءات المتعدّدة كما عرفت سابقًا بمنزلة تخصيصات متعدّدة واردة على
العام أل فوق فهي حاكمة على ذلك العام ففي المقام كل من إستثناء ما أكل وما لبس و
إستثناء القطن والكتان ينصبّ على كبرى جواز السجود على الثياب فيكون حاكمًا على
هذا العام أل فوق ويكون مفهوم ألحصر في الآ ما لبس عبارة عن نفس كبرى جواز السجود
على الثياب ألتى خرج منها الملبوس فبعد محكومية تلك الكبرى بالاستثناءات المزبورة
كيف يكون ذلك المحكوم ناظرًا إلى الحاكم أعنى القطن والكتان ومخصّصًا لعمومه بالنسبة
إلى غير الملبوس ثانيهما إنقلاب النسبة ألتى عرفت فسادها سابقًا فاذا لم يكن مفهوم
ألحصر صالحًا لتخصيص عموم المانعة فيطريق أولى غير صالح للسببية لتساقطهما في مورد
الأجماع عن الحجية فلا بدّ من علاج التّعارض بين نفس أخبار القطن والكتان من قبل
أنفسها لا غيرها نعم ربما يقال بأنّ الحمل على التقيّة يكون مع الشاهد من قبل نفس

الأخبار مع قطع النظر عن تعارضها الموضوع للأخبار العلاجية الآمرة باخذ ما خالف العامة وذلك الشاهد عبارة عن الطائفة الثالثة أعنى صحيح على بن جعفر المشتمل على قوله (ع) إذا كان مضطراً فليعمل إذ هذه الجملة من جهة كونها شرطية واردة مورد المنابط وكونها جواباً عن السؤال العام ظاهرة في المفهوم فتدل بعقدها الأيجابى على إختصاص جواز السجود بحال الأضرار وبعقدها السلبى على عدم جواز السجود على أثوب المتخذ من القطن والكتان، والأضرار شامل للتقية وعليهذا يكون الحكم الأولى هو عدم الجواز مطلقاً الجواز محمولة على بيان الحكم الثانوى أعنى حكم مورد الضرورة تقية أم غيرها وصحيح على بن يقطين المشتمل على قوله (ع) لا بأس بالسجود على الثياب فى حال التقية وصحيح أبى بصير المشتمل على قوله (ع) إذا كان فى تقية فلا بأس لكن كفاية هذا أجمع موقوفة على أحد أمرين على سبيل البدلية إما جعل القطن والكتان فى الأخبار بعنوانهما للإشارة إلى خصوص حصّة منهما هى المتهتئة بهيئة الثوب مع أنها ظاهران فى المادة القابلة للتهدئة بتلك الهيئة وإما جعل الثوب فى صحيح على بن جعفر مشيراً إلى المادة وهو تأويل فى الظاهر بلاقرينة والحاصل إن مورد الصحيح لما كان عبارة عن الثوب الأخص من القطن والكتان فلا يصلح شاهد للجمع بين الطائفتين بالأل بالنسبة إلى خصوص هذه الحصّة فيبقى تعارض المطلقين بالنسبة إلى غيرها من الحصص بحاله وأما صحيح على بن يقطين فجملة ولا بأس بالسجود على الثياب فى حال التقية موجودة فى الفقيه وبعض نسخ التهذيب فى أحد موضعيه^(١) وحيث أن بناء الصدوق (قدّه) فى الفقيه على تأليف فقه متخذ من الأخبار لا مقتبس منها ولا نقل الأحاديث بمتونها ولذا كثيراً ما يضيف جملة تفسيرية من نفسه بعد ذكر الرواية أو يذكر فى أثناء نقل رواية فقرة من رواية أخرى أو ما إستفاده من ساير الروايات فلا وثوق بكون هذه التمتة من الرواية فلعلها منه (قدّه) وأما فى بعض نسخ التهذيب فهو وإن أمكن تصحيحه باحتمال سقوطه عن قلم النسخ فى النسخ الخالية إلا أن ما فى

التَّهذِيبِ رُبَّمَا كَانَ مَنْقُولًا عَنِ الْفَقِيهِ فَلَاوْثُوقٍ بِتِلْكَ اَلتَّمَتَةِ عَلَىٰ أَيِّ حَالٍ لَكِنْ اَلْاِنْصَافُ اَنْ
اَلْوِثُوقُ بِكَوْنِ اَلتَّمَتَةِ مِنَ الرِّوَايَةِ حَاصِلٍ وَ ذَلِكُ لِاَنَّ اَلشَّيْخَ (ر ه) لِهٖ اِلَىٰ اَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ
عِيْسَى طَرِيْقٌ خَاصٌّ لَا يَكُوْنُ بِوِاسِطَةِ اَلصَّدُوْقِ (ر ه) حَتَّىٰ يَتَخَيَّلَ اَخْذَهُ مِنْهُ وَ اِسْتِبَاهَهُ فِي
كُوْنِ اَلتَّمَتَةِ مِنَ اَلصَّدُوْقِ لَا مِنَ الرِّوَايَةِ وَ لَعَلَّهُ لِذَا لَمْ يَنَاقِشِ اَلْمَجْلِسِيُّ اَلْاَوَّلُ (قَدَّه) فِي
شَرْحِ اَلْفَقِيهِ فِي كُوْنِهَا تَمَتَّةٌ اَلرِّوَايَةِ نَعَمْ يُمْكِنُ اَلْخَدِشَةَ بِاَنَّ مَا دُلَّ عَلَىٰ جَوَازِ السُّجُوْدِ عَلَىٰ
اَلْقَطَنِ وَ اَلْكُتَّانِ عَامًّا بِالنِّسْبَةِ اِلَىٰ اَلثُّوبِ اَلْفَعْلَىٰ وَ اَلْمُسْتَعَدَّ لَهُ وَ اَمَّا مَا فِي صَحِيْحِ اِبْنِ
يَقْطِيْنِ فَهُوَ مَخْصُوصٌ بِالثِّيَابِ وَ يَبْقَى اَلتَّعَارُضُ فِي اَخْبَارِ اَلْقَطَنِ وَ اَلْكُتَّانِ بِالنِّسْبَةِ اِلَىٰ غَيْرِ
اَلثُّوبِ بِحَالِهِ وَ اَمَّا صَحِيْحُ اَبِي بَصِيْرٍ فَمُرُوْدُهُ اَلْمَسْحُ وَ هُوَ اَلْبِلَاسُ وَ قِيْلُ اِنَّهُ مَتَّخِذٌ مِنْ
اَلصُّوْفِ وَ عَلَىٰ فَرْضِ اَلْاِطْلَاقِ لَا يَكُوْنُ شَاهِدًا لِجَمْعِ مَا هُوَ وَاضِحٌ لَكِنَّ اَلْحَقَّ مَعَ ذَلِكُ كَلِمَةُ
مَعَ اَلْمَشْهُورِ مِنْ عَدَمِ جَوَازِ اَلسُّجُوْدِ عَلَىٰ اَلْقَطَنِ وَ اَلْكُتَّانِ مُطْلَقًا لِجِهَاتٍ ثَلَاثٍ (اَلْاَوَّلَىٰ)
قُصُوْرُ اَلْاَخْبَارِ اَلْمَجْرُوْزَةِ سِنْدًا اَوْ دَلَالَةً اَمَّا خَبْرُ دَاوُدَ اَلصَّرْمِيِّ فَهُوَ ضَعِيْفٌ لِاَنَّ دَاوُدَ لَمْ يُوَثَّقْ
فِي الرِّجَالِ وَ اَمَّا خَبْرُ اَلصَّنْعَانِيِّ فَضَعِيْفٌ لِاَنَّ اَلصَّنْعَانِيَّ مَهْمَلٌ لَمْ يَذْكَرْ فِي رِجَالِ اَلْقَدَمَاةِ
بِمَدْحٍ اَوْ قَدْحٍ فَلَا يَخْرُجُهُ ذِكْرُ اِسْمِهِ فِي رِجَالِ اَلْمُتَاخِرِيْنَ عَنِ اَلْاِبْهَامِ وَ مِنْ اَلغَرِيْبِ اَنْ
اَلْمُصَنِّفِ (قَدَّه) فِي اَلْمُعْتَبَرِ مَعَ كَثْرَةِ دَقَّتِهِ فِي اَمْرِ رِجَالِ اَلْاَحَادِيْثِ بِحَيْثُ لَا يَعْمَلُ
بِاَلْمُوَثَّقِ حَتَّىٰ اِنَّهُ اِسْتَشْكَلَ فِي مُوَثَّقِ اِبْنِ بَكِيْرٍ مَعَ اَنَّهُ مِنْ اَصْحَابِ اَلْاِجْمَاعِ لِعَتَمَدِ فِي مَسْئَلَتِنَا
عَلَىٰ هَذِهِ الضُّعَافِ وَ اِدَّعَى اَنْ مَذْهَبَ اَلسَّيِّدِ (ر ه) مُقْتَضَى اَلْجَمْعِ بَيْنِ الرِّوَايَاتِ وَ اَغْرَبَ
مِنْ ذَلِكُ دَعْوَاهُ اَنْ قَوْلَ اَلسَّائِلِ مِنْ غَيْرِ تَقْيِيَّةٍ قَرِيْنَةٌ عَلَىٰ كُوْنِ اَلْاِمَامِ (ع) بِصَدَدِ بَيَانِ اَلْحُكْمِ
اَلْوَاقِعِيِّ مَعَ اَنَّكَ عَرَفْتَ عَدَمَ كُوْنِهِ قَرِيْنَةً عَلَىٰ ذَلِكِ وَ اَمَّا خَبْرُ يَاسِرِ اَلْخَادِمِ فَهُوَ اِنْ اُمْكِنَ
اَلْقَوْلُ بِكَوْنِهِ مِنْ اَلْحَسَنِ اِلَّا اَنَّ دَلَالَتَهُ ضَعِيْفَةٌ لِاَنَّ الطَّبْرِيَّ مَجْهُوْلٌ لَدِيْنَا وَ مَا قِيْلُ فِي
مَعْنَاهُ مُخْتَلَفٌ سَلْفًا وَ خَلْفًا فَفِي اَلْمَقْنَعِ وَ شَرْحِ اَلْفَقِيْهِ وَ عَنِ مَوْلَىٰ مِرَادِ الطَّبْرِيَّ اَنَّهُ اَلْحَصِيْرُ
اَلْمَعْمُوْلُ فِي طَبْرِسْتَانَ وَ عَنِ اَلشَّيْخِ (ر ه) وَ بَعْضُ اَلْمُتَاخِرِيْنَ اَنَّهُ مَا يَعْمَلُ مِنْ لَقَطَنِ وَ
اَلْكُتَّانِ مَعَ اَنْ قَوْلَهُ اَلَيْسَ هُوَ مِنْ نَبَاتِ اَلْاَرْضِ نَاطِرًا اِلَىٰ اَلْكُبْرَى اَلشَّرْعِيَّةِ اَلَّتِي قَدْ خَصَّصَتْ

فى المستفيضة بما أكل وما لبس ولم يعلم أنَّ الأمام (ع) يحيل ياسرالى المستثنى منه
 ببيان أنَّ الجواز معلق عليه و الاستثناء ليس إلزامياً أو يحيله إلى المستثنى منه مع حفظ
 الاستثناء و أنَّ الطبرى حيث لم يكن قطناً وكتاناً صحَّ السُّجود عليه و كان ياسر غافلاً عن
 ذلك و يؤيد الأخير إفتراشه مع أنَّ الملبوس قليلاً ما يفتersh و أمّا خبر منصور بن حازم
 فهو ضعيف سنداً و دلالة لأنَّ ظهوره فى الجواز موقوف على كون إجعل بينك و بينه شيئاً
 قطناً أو كتاناً بصد د بيان حكم كبروى للقطن و الكتان بعنوانهما يعمُّ حالتى الاختيار و
 الاضطرار و لم يعلم ذلك إذ السُّؤال إنما هو عن جواز السُّجود على الثلج فى صورة كون
 الأرض باردة و الظاهر منه عدم وجود ما يصحُّ السُّجود عليه هناك حتى يضعه على الثلج
 و يسجد عليه فالسُّؤال ناظر إلى مورد الاضطرار فيكون قوله (ع) إجعل بينك و بينه
 شيئاً ناظر إلى علاج ذلك بجعل حائل ما كائناً ما كان بينه و بين الثلج بلاخصيصة
 لشيء خاص فى ذلك كما يشهد به إطلاق كلمة شيئاً و عليه يكون ذكر القطن و الكتان من
 باب المثال لوجودهما غالباً من جهة تعارف لبسهما فى ذلك الزمن أو للترتيب بين ما
 يصحُّ السُّجود عليه فى حال الاضطرار كما سيأتى الكلام فيه و توهم أنَّ خصوص المسورد لا
 يخص عموم الوارد فاسد كيف و ضمير بينه راجع إلى الثلج فى كلام السائل فالجواب
 بمنزلة قضية خارجية غير صالح لاثبات حكم كبروى للقطن و الكتان بعنوانهما نعم ربما
 يستدل للجواز بمعتبر على بن الريان (١) قال كتب بعض أصحابنا إليه بيد إبراهيم
 بن عقبه يسئله يعنى أبا جعفر (ع) عن الصلوة على الحُمره المدنيه فكتب صلَّ فيها ما كان
 معمولاً بخيوطه و لاتصل على ما كان معمولاً بسيرة أما ألسند فمعتبر و ما فى الرواية من
 دخول تاء التانيث على أجمع فى لفظة خيوطه و سيورة لا ينافى القواعد الأدبية حتى يكون
 موهناً للصدور عن الأمام (ع) لا استعمال أجمع كذلك فى كلمات أهل اللسان و لذا حكى

(١) الوسائل ، الباب ١١ ، مما يسجد عليه ، حديث ٢ .

الراوى أنه لما نقلت ألحد يث توقف أصحابنا فيه فانشدت لهم كأنها خيوطه مارى تغارو
تفتل، والشعر لتأبط شراً ألفهمى، فقبلوه و أما الدلالة فالخمرة المدنية سجادة تعمل من
سعف النخل وقد أمر الامام (ع) بالصلوة عليها إذا كانت معمولة بالخيوطه مع أن
السجود حينئذ يقع على الخيوط وهى معمولة من القطن ولذا نهى (ع) عن السجود
عليها إذا كانت معمولة بسيرة لأنها معمولة من الجلود فتدل على جواز السجود على
القطن لكنه فاسد لقصور الرواية دلالة عن إثبات المدعى إذ وقوع السجود على الخيوط
القطنية موقوف على كون عمل الخيوط بنحو يمنع عن وقوع الجبهة بمقدار ما يعتبر فى
السجدة على نفس الخمرة بان تكون الخيوط مثلاً مشبكة مع ضيق شباكها جداً و ذلك غير
محزر لنا سيما مع أن طبع الخيوط القطنية من جهة قلة عرضها يقتضى سعة الشباك بحيث
يظهر من الخمرة مقدار ما يعتبر شرعاً فى موضع الجبهة وهذا بخلاف السيور الجديئة
إذ طبعها من جهة كون عرضها أكثر من الخيوط يقتضى ضيق الشباك ألمانع عن ظهور
المقدار المزبور من نفس الخمرة مع إمكان كون ألمنع عن السجود على المعمولة بالسيور
لاجل كون سيورها من جلد الميتة ألمانع عن صحّة الصلوة أو الموجب لنجاسة الجبهة إذا
كانت رطبة أو غير ذلك مما يمكن كونه سبباً للمنع وألحاصل إن الخمرة المدنية المعمولة
فى ذلك الزمان مجهولة الكيفية لدينا وعليه تكون الرواية بمنزلة قضية خارجية غير صالحة
لا ثبات حكم كبروى للقطن بعنوانه وقد أفتى الشيخ (ره) بمضمون الرواية فى موردها
وهو الخمرة غير مشروط عدم وقوع الجبهة بالمقدار ألمعتبر على خوص الخمرة مع أنه
لا يفتى بجواز السجدة على القطن والكتان و ليس ذلك إلا لاجل عدم إنفهام الكبرى
الكلية من الرواية و أما ألحمل على الكراهة بالحصّة بالنسبة إلى غير الثوب فهو بعيد عن
مساق الروايات لغلبة إتخاذ الثوب من القطن والكتان (الثانية) الأجماع على عدم
جواز السجود على القطن والكتان كما إدعاه السيد (ره) فى الانتصار ألمعدّ لبيان
إتفاقيات الخاصة فانه (قدّه) و إن حكم فى الموصليات والمصريات الثانية بالجواز على

كراهية لكنه قال في الانتصار و ما انفردت به الامامية المنع عن السجود في الصلوة على غير ما اُنبتت الارض و المنع من السجود على الثوب المنسوج من أى جنس كان إلى أن قال و الوجه فيما ذهبنا إليه ما تردّد من الأجماع انتهى و تعبيراته (قدّه) في الانتصار مختلفة فربما يعبرُ بانه ما يظنّ أنّه ممّا انفردت به الامامية وربما يعبرُ بالانفراد بضررٍ قاطع كما في المقام فهذا دليل على إتفاق الخاصة على عدم الجواز و لم يخالف في ذلك من الأصحاب عدا المصنّف (قدّه) في المعتبر و جماعة من المتأخّرين (الثالثة) وجود القرينة الدخلية و الخارجية على خلل في صدور الأخبار المجوزة أما الدخلية فقول السائل من غير تقيّة في خبر داود الصرمي و مكاتبة الصنعاني فانه يكشف عن وجود التقيّة في مسألة السجود على القطن و الكتان و لذا يسئل عن حكمه الواقعي من غير تقيّة و أما الخارجية فاتفاق العامة طرّاً على عدم إختصاص ما يسجد عليه بشيء خاص بل جواز السجود على كل شيء و لذا نقول بانّ توقع السائل في الخبرين المزبورين بيان الامام (ع) الحكم الواقعي بلا تقيّة و لاسيّما في المكاتبة كما في الثاني مع كون المكاتبة في معرض تفتيش الأعداء يكون في غير محلّه فهذه الجهات الثلث توجب رفع اليد عن الأخبار المجوزة و الأخذ بالمانعة المقتضية لعدم جواز السجود على القطن و الكتان مطلقاً كما عليه المشهور فالتفصيل بين المنسوج أو المغزول وغيرهما كما عن العلامة (قدّه) في التذكرة و تبعه بعض متأخري المتأخّرين في غير محلّه (ولا يجوز السجود على الوحل) الذي تغرق فيه الجبهة و لا تستقرّ عليه فإنّ الوحل يطلق على الطين الرقيق بل هو المنسب إلى الأذهان من إطلاقه نعم يطلق على الطين اللّازب و يطلق الطين على القسمين و كيف كان فللمسئلة صور أربعة الأولى السجود على الطين الرقيق الذي تغرق فيه الجبهة و لا تستقرّ عليه الثانية الطين اللّازب الذي لا تغرق فيه الجبهة لكن لا يمكن إعتادها عليه حال الوضع و إن أمكن وضع الجبهة عليه مع الأعتاد على اليدين بحيث لو أريد الأعتاد عليه بالجبهة لخسفت في الطين الثالثة الطين اللّازب الذي لا يوجب

غرق الجبهة ولا يمنع عن إعتادها عليه ولم يكن مكان المصلّي ذواحل بحيث إذا سجد تلتخ بدنه وثيابه بالطين ويعبر عن هذا بصاحب الوحل الرابعة ما إذا كان مكان المصلّي ذواحل بحيث يتلخ بدنه وثيابه بالطين إذا سجد ويعبر عن هذا بالموتحل وقبل التّعريض لحكم الصور لا بدّ من تحقيق أنّ الطين خارج عن إسم الأرض أم لا فنقول إنّ الخروج عن إسم الأرض أو عدمه يختلف باختلاف مراتب الطين فالرقيق منه الغالب عليه الماء الذي لا يستقرّ عليه شيئٌ بل يغرق فيه لو أريد وضعه عليه خارج عن إسم الأرض عرفاً نعم ربما يصدق على الأرض على الوحل ببعض مراتبه مع إستغراق الجبهة فيه ولعلّ هذا القسم هو مراد المحقّق القمّي (قدّه) في مناهجه من دعوى عدم صدق عنوان الأرض على الطين نعم اللازم منه الذي يستقرّ عليه الشئ حال وضعه عليه وإن لم يعتمد عليه فضلاً عن الذي يعتمد عليه تلتخ منه الثوب والبدن أم لا يصدق عليه عنوان الأرض عرفاً وإن لم يصدق عليه عنوان التراب والأجزاء المائية الموجودة فيه لا تمنع عن صدق إسم الأرض عليه في العرف ولذا قال صاحب الجواهر ومصباح الفقيه (قدّهما) بأنّ تلك الأجزاء مستهلكة فيه فإنّ الهلاك في المقام ليس عبارة عن عدم الرؤية كما في إستهلاك مقدار قليل من اللبن في حوض كبير من الماء ولا عن عدم إعتناء العرف إليه ولو مع الرؤية كما في إستهلاك مقدار من التراب في صبرة من الحنطة ولذا لا يضرّ بالنصاب بل هو عبارة عن الهلاك العرفي غير المانع عن بقاء إسم الأرض والشاهد على ذلك الوجدان المحاورى إذا عرفت ذلك فنقول أمّا الصورة الثالثة التي يمنع تماسك أجزاء الطين فيها عن غرق الجبهة ولا يمنع عن إعتادها عليه ولا يتلخ منه الثوب أو البدن لعدم وفوره فلا شبهة في جواز السجود عليه لصدق عنوان الأرض وتحقيق الاستقرار الذي قضت ضرورة الفقه الإسلامي بكونه من شرائط السجدة كما يأتي في بابها بإنشاء الله وأما الصورة الأولى الموجبة لغرق الجبهة فلا شبهة كما لا خلاف في عدم جواز السجود عليه قضاء لعدم صدق عنوان الأرض أو إنتفاء الاستقرار الذي عرفت أنّه شرط للسجدة

شرعاً مضافاً إلى موثق عمار (١) عن أبي عبد الله (ع) قال سئلته عن حدّ الطين الذي لا يسجد عليه ما هو فقال إذا غرقت الجبهة ولم تثبت على الأرض فإنّ الظاهر كون جملة ولم تثبت على الأرض مفسّرة لجملة غرقت الجبهة فإن أريد بعدم الثبوت على الأرض معناه الظاهر أي عدم القرار كان مبيناً للمراد من غرق الجبهة وتدلّ الرواية على شرطية الاستقرار في السجدة ولو أريد به معناه الكنائس أي السلب بانتفاء الموضوع من جهة عدم صدق الأرض على الطين الرقيق كان معيّناً لمصب غرق الجبهة وأنه ناظر إلى انتفاء موضوع جواز السجود أي الأرض والرواية عليها أجنبيّة عن شرطية الاستقرار لكن ظهور غرقت الجبهة بحسب الطبع في عدم الاستقرار وظهور عدم الثبوت في الموضوعية دون الطريقتين إلى انتفاء الموضوع يوجب تعيين المعنى الأول فتكون الرواية دليلاً لحكم هذه الصورة وكيف كان فتدلّ على سقوط فرض السجدة في صورة غرق الجبهة نعم لا تدلّ على ثبوت بدل للسجدة إيماءً أم غيره فلا بدّ لاثبات مذهب المشهور في هذه الصورة وهو الانتقال إلى الأيماء من إلتماس دليل آخر سيأتي بيانه وأما الصورة الثانية الموجبة لتحقق الوضع بلا اعتماد فربما يقال بانتقال الفرض إلى الأيماء للمناقشة في قاعدة الميسور أو جريانها في بعض الواجب كاعتماد الجبهة على الأرض و لموثق عمار (٢) عن أبي عبد الله (ع) قال سئلته عن الرجل يصيبه المطر وهو في موضع لا يقدر على أن يسجد فيه من الطين ولا يجد موضعاً جافاً قال يفتح الصلوة فإذا ركع فليركع كما يركع إذا صلى فإذا رفع رأسه من الركوع فليؤم بالسجود إيماءً وهو قائم يفعل ذلك حتّى يفرغ من الصلوة ويتشهد وهو قائم ثمّ يسلم وللرواية سند آخر عن هشام بن الحكم

(١) الوسائل ، الباب ١٥ ، من مكان المصلى ، حديث ٩ .

(٢) الوسائل ، الباب ١٥ ، من مكان المصلى ، حديث ٤ .

صحيح (١) لكنه فاسد لان الرواية غير ناظرة إلى هذه الصورة إذ عدم القدرة في قول السائل لا يقدر ليس ناظراً إلى عدم القدرة العقلية ضرورة أنه في صورة إصابة المطر بحيث لا يوجد موضع جاف يكون فرض عدم وجود مكان بقدر ما يعتبر في موضع الجبهة يمكن وضع الجبهة عليه مع إعتاد فرضاً غير واقع في الخارج بالنسبة إلى ما هو ظاهر التعبير بإصابة المطر من كونه في الفلوات ولا سيما بالنسبة إلى مكان الراوى و صدور الرواية من البلاد العربية ولو سلمنا الوقوع مما شاة للخصم فحمل الرواية عليه حمل للمطلق على النادر المستهجن ولا إلى عدم القدرة الشرعية أعني إنتفاء الشرائط المعتمدة في موضع السجدة من الطهارة والاستقرار أو الاعتماد أما الطهارة فلتحققها مع إصابة المطر جزماً كما هو مفروض السائل وأما الاستقرار والاعتقاد فلان القرينة الداخلية وهى المقابلة مع الجفاف الكاشفة عن إستناد عدم القدرة إلى تطين الأرض الموجب لتلطخ الثوب و البدن المستلزم للحرج لا إلى رخوتها المانعة عن الاستقرار والاعتقاد والخارجية وهى ما عرفت من أن فرض عدم وجدان موضع قابل لاعتقاد الجبهة عليه غير واقع ولا أقل من كونه نادراً جداً تشهد بعدم إرادتهما من عدم القدرة فلا بد وأن يكون عدم القدرة فى كلام السائل ناظراً إلى معناه العرفى أى المشقة ويشهد بذلك الأمر بالتشهد قائماً حيث يكشف عن سببية المطر فى مفروض السائل للحرج المانع عن الجلوس حتى حال التشهد والظاهر من موضع السجود الذى فرض السائل وجود الطين فيه المانع عن السجود عليه هو موضعه العرفى أعني مكان المصلى فالرواية ناظرة إلى الصورة الرابعة دون الثانية وأما المانع عن تطبيق الميسور على المقام فلان هذه القاعدة قد طبقت على الصلوة فى الأخبار فى موارد كثيرة فان الحرج والميسور مثلاً زمان من حيث التطبيق على الموارد بمعنى أن المرتبة الكاملة من المهية إذا سقطت عن اللزوم بالحرج ينطبق

(١) الوسائل ، الباب ١٥ ، من مكان المصلى ، حديث ٥ .

الميسور على المرتبة النازلة و يوجب بقائها فى العهدة و عدم سقوط الأمر باصل المهية فى المقام بعد سقوط المرتبة الكاملة من السجدة و هى الواجدة لاعتماد الجبهة على الارض بسبب الحرج ينطبق الميسور قهراً على المرتبة النازلة و هى الأفادة للاعتماد و يوجب بقائها فى العهدة و عدم سقوط الأمر باصل السجدة ألموجب للانتقال إلى الأيماء و توهم أن دليل القاعدة إنما هو الأجماع و ذلك لا يجرى فى مورد الخلاف مدفوع بان الأجماع مدركى لا تعبدى و توهم أن المدرك هو الأخبار الخاصة الواردة فى موارد مخصوصة فالميسور من الاصطادات التى هى برزخ بين اللبئات و اللفظيات و لها قدر متيقن هو غير المقام مدفوع بان المنكشف من تلك الأخبار إنما هو إضاء القاعدة فيؤخذ باطلاقتها و الحاصل أن الميسور قاعدة عرفية تمضاة لى الشارع كما أوضحناه فى محلله فاطلاقتها محكم فى جميع الموارد القابلة للانطباق عليها ما لم يمنع عنه دليل خاص مفقود فى المقام حسب الفرض فالحق وفاقاً للسيد صاحب العروة (قدّه) تعين السجود على الطين فى هذه الصورة و أما الصورة الرابعة أعنى مورد إستلزام الطين الموجود فى مكان المصلّى لتلطخ ثوبه و بدنه بحيث يوجب الحرج عليه فقد عرفت ظهور موثق عمار فى إنتقال الفرض فيها إلى الأيماء غاية الأمر يقتصر على مورد إستلزام تلطخ الثوب و البدن للحرج فمن لم يكن التلطخ مستلزماً للحرج فى حقه يتعين عليه السجود و لا ينتقل إلى الأيماء فهذا الموثق كما يدل على سقوط السجود فى الفرض يدل على ثبوت بدله و هو الأيماء بخلاف الموثق الأول لعدم دلالة على ثبوت البديل و لذا تصدى القوم لاثبات البديل فى الصورة الأولى كما هو مذهب المشهور من طريق آخر و يمكن إثبات ذلك من طرق ثلاثه الأولى الأخبار الدالة على كبرى بدلية الأيماء عن السجود فى مورد تعدده كخبر أبى بصير (١) عن أبي عبد الله (ع) قال من كان فى مكان لا يقدر على الارض فليؤم

(١) الوسائل ، الباب ١٥ ، من مكان المصلّى ، حديث ٢ .

إيماءً وموثق عمّار (١) عن أبي عبد الله (ع) قال سئلته عن الرّجل يؤمى فى المكتوبة و التّوافل إذالم يجد ما يسجدعليه ولم يكن له موضع يسجد فيه فقال إذا كان هكذا فليؤم فى الصّلوة كلها بل يمكن إصطياد تلك الكبرى من الأخبار الواردة فى الموارد الخاصّة المتعدّ ر فيها السّجود أدالّة على بدليّة الأيماء عنه فى تلك الموارد كالمرضى والخائف والسّابح وغير ذلك إذ المستفاد من الأخبار المزبورة أنّ الشّارع لمكان التّسهيل على العباد قد أسقط سائر مراتب ميسور السّجود الواقعة قبل الأيماء قائماً كالهوى جالساً بمقدار تصل الجبهة قريباً من الأرض أو الهوى كذلك باقل من ذلك المقدار أو الأيماء جالساً فإنّ هذه كلها مراتب ميسورة للسّجود عرفاً ومع ذلك لم يأمر الشّارع بشيئ منها بعد تعدّد السّجود بل أمر بالأيماء قائماً تسهيلاً ولعلّ ذلك مراد من تمسك باصالة عدم بدل آخر للسّجدة غير الأيماء للانتقال إليه مدّعياً القلع بدليّة الأيماء لها فى فرض عدم جعل بدل آخر يعنى أنّ الأيماء بدل عامّ للسّجدة ما لم يجعل لها بدل آخر فلا يقال إنّ أصالة عدم جعل بدل للسّجدة لا يثبت بدليّة الأيماء لها الثّانى ما استدلّ به فى كشف اللّثام وإحتمله فى الجواهر من أنّ الجلوس والهوى من المقدّمات الأعداديّة للسّجود فلا دخل لهما فى حقيقته الّتى هى عبارة عن الحالة الحاصلة من وضع الجبهة على الأرض كما أنّ حقيقة الرّكوع عبارة عن الحالة الحاصلة من الانحناء الخاصّ على النّحو المعتبر شرعاً والهوى منتصباً من مقدّماتها الأعداديّة غير دخيل فى قوام حقيقته ولا معنى لبديّة المقدّمة عن ذبيها بعد سقوط وجوب ذبيها فلا يمكن جعل الجلوس أو الهوى بدلًا عن السّجود كما لا يمكن جعل الهوى بدلًا عن الرّكوع فينحصر بدلها فى الأيماء ويمكن الأخذ فى هذا الطّريق بما تقدّم فى الصّلوة فى المغصوب من عدم المنافاة بين كون شيئ مقدّمة لشيئ حال التّمكّن من ذاك الشّيئ وبين صيرورته

(١) الوسائل ، الباب ١٥ ، من مكان المصلى ، حديث ٣ .

بدلًا عنه حال تعدُّره فالجلوس أو الهوى وإن كان معنونا بعنوان المقدمة للسجود عند التمكن من السجود لكنه عند تعدُّر السجود يمكن أن يصير مرتبة تنزُّله من السجود و يصير بدلًا عن تلك الحقيقة المتعدِّرة فمجرد المقدِّمة في حالة لا يمنع عن التَّنَزُّل أو البديلة في أخرى فامكان بدلية الجلوس و الهوى عن السجود محفوظ فلا يمكن إثبات بدلية الأيما من طريق عدم إمكان بدلية ذلك الثالث إطلاق موثَّق عاَر و صحيح هشام المشتغلين على الأيما أو فحواها بيان ذلك إنَّ قول السائل في الخبرين لا يقدر على أن يسجد فيه من الطين لو قلنا بظهوره بحسب الطبع في تعدُّر السجود على الطين بما هو من جهة خلل في شرائطه الشرعية كما استقرار الجبهة على الأرض مع قطع النظر عن ملابساته الخارجية كتلخُّث ثياب المصلَّى أو بدنه حاله وأنَّ القرائن المتقدمة لاستظهار الصورة الرابعة منه إنما هي قرائن لا طلاقه من جهتها بمعنى كون تلك الصورة حصَّة من إطلاقه فاطلاق الخبرين شامل للصورة الأولى أعنى غرق الجبهة في الطين وعدم استقرارها عليه و لهذا فهم الفقهاء (رض) منه ذلك وإن منعنا عن ظهوره في ذلك و إطلاقه للصورتين بدعوى استلزام هذا الإطلاق للجمع بين اللحاظين الآلى و الاستقلالى فى كلام واحد و هو مستحيل إذ شموله للصورة الأولى موقوف على لحاظ تعدُّر السجود موضوعيًا و باعتبار نفسه من جهة خلل فى شرائطه و شموله للصورة الرابعة موقوف على لحاظ السجود طريقيًا و باعتبار ملابساته الخارجية كتلخُّث الثوب أو البدن حال السجود و قلنا بأنَّ القرائن المزبورة قرائن على تعيين مصبِّ الخبرين و إختصاص مورد هما بتعدُّر السجود من حيث الملابس الخارجية فهما يدلان بالمنطوق على بدلية الأيما فى الصورة الرابعة فقط إلا أنَّهما يدلان على ذلك بالفحوى فى الصورة الأولى فظهر إمكان إثبات مذهب المشهور بالطريقين الأول و الأخير وعليه (فان إضطر) كما فى الصورتين الأولى و الأخيرة (أومى) للسجود و هو قائم لقوله (ع) فليؤم أيماءً و هو قائم و مقتضى قوله (ع) فاذا رفع رأسه من الرُّكوع أن يكون الرُّكوع أخفض من السجود لبقاء الرُّكوع على حقيقته و إنَّ انتقال

السُّجُود إلى الأيماءَ فإنَّ كونَ الرُّكُوع حينئذٍ أخفضَ طبعيًّا وإنَّما ينعكس الأمرُ ويكون السُّجُود أخفضَ إذا إنتقلا معًا إلى الأيماءَ نعم ربما يقال بلزومُ الجلوسِ واليهويُّ إلى أن تصلَ الجبهةُ إلى الوحلِ تمسكاً بالميسورِ وتضعيفاً للموثقِ وربما يجاب بأنَّ الجلوسَ مقدِّمةُ إعداديَّةٌ للسُّجُودِ وليس من مراتبه الميسورةُ لكنَّك عرفتَ كونه من مراتبه الميسورةَ للعاجزِ عن السُّجُودِ فالصَّوابُ في الجوابِ ما تقدَّم من إسقاطِ أشرارِ تلكَ المراتبِ تسهيلًا والموثقُ حجةٌ مضافاً إلى أنَّ أحدَ سندهِ صحيحٌ ثمَّ إنَّ بدليَّةَ الأيماءَ للسُّجُودِ في موردِ حرجيَّةِ السُّجُودِ على الطَّينِ إنَّما هي على نحوِ الرُّخصةِ لا العزيمةِ لأنَّ الأدلَّةَ الحاكمةَ الواردةَ موردَ الامتتانِ رافعةٌ للالزامِ لأصلِ الرُّجحانِ فتبقى المطلقاتُ لاثباتِ المشروعيَّةِ بحالها وإن شئتَ قلتَ إنَّ الأمرُ بالأيماءِ في نصوصِ البابِ لوروده في مقامِ توهمِ الخطرِ لا يستفادُ منه مزيدٌ من الجوازِ فلو تحمَّلَ الحرجُ وسجدَ على الطَّينِ كان صحيحاً مجزياً وقد يقربُ ذلكُ بأنَّه في موردِ الأقدامِ على الحرجيِّ لإمتتانِ في تشريعِ أدلَّةِ الحرجِ وفيه أنَّ أدلَّةَ الحرجِ ناظرةٌ إلى الأحكامِ الأوَّليَّةِ بلحاظِ إمتثالها فهي مجعولةٌ قبلَ أمتثالِ وبلحاظه فلو كان التَّشريعُ على نحوِ رفعِ الأحكامِ الأوَّليَّةِ لإلزامها فقط كان الأقدامُ على الحرجيِّ إقداماً على ما ليس بمشروعٍ وليس تشريعُ أدلَّةِ الحرجِ حينذاك حتَّى يقال بأنَّه لإمتتانِ في تشريعها وكيف كان فالمتيقنُ من حكومةِ الأدلَّةِ الثَّانويَّةِ على الأوَّليَّةِ قسماً موردُهما إنَّما هو بالنسبةِ إلى الإلزامِ دونَ أصلِ المشروعيَّةِ ثمَّ إنَّه لو تطلَّختُ الجبهةُ من الطَّينِ حينَ وضعها عليه وجبَ إزالتهُ عنها للسُّجُدةِ الثَّانيةِ دفْعاً لفصله بينَ الجبهةِ وما يسجدُ عليه المانعُ عن تحقُّقِ الوضعِ على ما يصحُّ السُّجُودُ عليه عرفاً كما سيأتى تحقيقه إنشأءُ الله في بابِ السُّجُدةِ نفيًّا وإثباتاً (ويجوزُ السُّجُودُ على القِرطاسِ) إجماعاً في الجملةِ فإنَّ المشهورَ بينَ القدماءِ جوازه مطلقاً وأمَّا المتأخِّرونَ فاختلَفَت كلماتهم فعن بعضهم كالعلامةِ (قدَّه) التَّقْيِيدُ بما إذا أُتخذَ مِنَ الثَّباتِ وعن بعضهم التَّقْيِيدُ بما يصحُّ السُّجُودُ عليه وعن آخرِ التَّقْيِيدِ بما إذا لم يكن من الأبريسمِ وفي كشفِ الثَّمامِ إنَّ إطلاقَ القدماءِ محمولٌ

على ما قيده المتأخرون لأن الظاهر أن الأطلاق مبني على ظهور الأمر ومراد ما لئس و
الأجماع على أنه لا يسجد إلا على الأرض أو نباتها وإستشكل الشهيد الأول (قده) في
الذكري فيه مطلقاً حيث قال في النفس من القرطاس شيئاً من جهة تخميره بالنورة التي
هي عنده (قده) مما لا يصح السجود عليه لخروجها من صدق الأرض بالاحراق وتبعه
بعضٌ وحاول طائفة حول كلامه المذكور في الذكرى إشكالاً وجواباً وبعضهم أتى بما يوهم
سوء الأدب بالنسبة إلى ساحة قدس مقامه (قده) ونحن لم نتعرض لمقاله لما بسطوه
في المطولات وفي كلام جماعة من المتأخرين كاصحاب المدارك والذخيرة وأبصار
(قدهم) وغيرهم التتصيص على العموم وقال السيد في الدرّة والأذن في القرطاس
عمّ ما صُنع من الحرير والنبات الممتنع وبالجملة فاصل الجواز في الجملة ولو بالنسبة إلى
حصّة خاصّة كالمتخذ من النبات إتفاقي إلا ممن شدّ ثم إن القرطاس في أول إختراعه
في الصين كان يُتخذ من الخشب بتخمير المواد الخشبيّة بالنورة أو ما يشبهها ثم تداول
صنعه من القطن والكتان والقنب والأبريسم والمتداول الآن إتخذه من القطن وكيف
كان فالقرطاس بالقياس إلى موادّه الأوليّة نظير الزجاج في الاستحالة والخروج عن
حقيقته الأوليّة فهو لدى العرف طبيعة ثالثة غير الأوليّة نباتاً أم أبريسماً أو غيرهما لانظير
الكرباس بالقياس إلى مادته القطنية حيث لا يُعدُّ عرفاً مبيناً مع تلك المادّة إذا عرفت
ذلك فنقول إن أخبار الواردة في القرطاس صحاح ثلثة (١) أحدها صحيح على بن
مهزيار قال سئل داود بن فرقد أبا الحسن الثالث (ع) عن القراطيس والكواغذ المكتوبة
هل يجوز السجود عليها أم لا فكتب يجوز فإن السند من جهة إسم السائل وإن كان
مضطرباً لأنه في الفقيه وسئل داود بن أبي يزيد وفي التهذيب داود بن يزيد في
الموضعين في موضع سئل أبا الحسن وفي موضع أبا الحسن الثالث
.....

(١) الوسائل، الباب ٧، مما يسجد عليه .

(١) وفي المعتبر والذكري داود بن فرقد وفي الاستبصار داود بن فرقد وقيل وجد في التهذيب بخط الشيخ داود بن أبي يزيد وكل ذلك خلاف الصواب لأن داود بن أبي يزيد هو داود بن فرقد وليس ممن روى عن الهادي (ع) وداود بن يزيد المذكور في التهذيب لم يذكر في الرجال مضافاً إلى أن الشيخ نفسه في الاستبصار روى هذا الحديث عن داود بن فرقد وهو ابن أبي يزيد لا يزيد نعم داود بن أبي زيد أو داود أبو يزيد أو أبازيد وهو النيسابوري الثقة من أصحاب الهادي (ع) فلا بدّ إما من اشتباه النسخ في زيادة كلمة الثالث في ألفيه وإما من اشتباههم في التعبير عن زيد بيزيد فما في النسخ باجمعها لا يطابق ما يعتمد عليه إلا أن الرازي وهو على ابن مهزيار على نقل الطوسي (قده) شاهد المكتوب وأسنده إلى الإمام (ع) فالسند صحيح لا محالة ثانيها صحيح صفوان الجمال قال رأيت أبا عبد الله (ع) في المحمل يسجد على القرطاس وأكثر ذلك يؤمى إيماءً ثالثها صحيح جميل بن دراج عن أبي عبد الله (ع) إنّه كره أن يسجد على قرطاس عليه كتابة وإستفادّة الكبرى الكليّة بالنسبة إلى حكم مطلق القرطاس من هذه الأخبار مشكلة أمّا الصحيح الأوّل فلاختصاص مورده بالقرطاس المكتوب وهو وإن كان يستفاد منه بالاستلزام مفروغيّة جواز السجود على غير المكتوب إذ لو كان في نفس القرطاس بما هو جهة منع عن السجود لم يكن لتقييد السؤال بالمكتوب وجه إلا أنّه لما لم يكن مسوقاً لبيان كبرى جواز السجود على القرطاس لم يمكن أخذ الإطلاق منه وحيث ليس فليس ومنه يعلم حال الصحيح الأخير وعدم إمكان أخذ الإطلاق منه و أمّا الصحيح الثاني فهو قضية في واقعة لكونه حكاية فعل الإمام (ع) ولم يعلم أنّ

(١) في التهذيب صفحة ٢٠٢ سئل داود بن يزيد أبا الحسن الثالث (ع) و صفحة

٢٢٤ سئل داود بن يزيد أبا الحسن (ع) .

القرطاس الذي سجد عليه الأمام عليه السلام كان مصنوعاً من أى شئ بل ربما يجعل عدم إطلاق هذه الاخبار سبباً للمنع عن السجود على القرطاس مطلقاً بدعوى عدم العلم بأن ما سئل عنه فيها أى صنف من القرطاس أقول وربما يؤيده ما تقدم من أن الأصل الأولى فى باب ما يسجد عليه عدم الجواز لكن الأناصاف إيمان إثبات الإطلاق لهذه الاخبار من طريقين أحدهما إطلاق مادة القرطاس بعد كون الظاهر موضوعية عنوان القرطاس للحكم بالجواز تقرب ذلك إنه لا ريب فى دلالة هذه الاخبار ولو بالاستلزام على جواز السجود على القرطاس بعنوانه غايته أنه يدور الأمر بين كون هذا العنوان طريقياً بمعنى أن تعليق الجواز على عنوان القرطاس إنما هو بلحاظ إتخاذه مما يصح السجود عليه كالخشب وبين كونه موضوعياً بمعنى أن تعليق الجواز على عنوان القرطاس إنما هو بلحاظ نفسه مع قطع النظر عما أتخذ منه والظاهر الثانى بل لاسبيل إلى الطريقة لانتفاء ذى الطريق خارجاً ضرورة إنقلاب الصور النوعية عن المواد الأولية وإستحالتها إلى القرطاس بالنظر العرفى غير المسامحى ولذا لا يمكن تمييز صنفه المتخذ من الأبريسم مثلاً عن صنفه المتخذ من القطن غالباً إلا بالتحليل فى المكائن المعدة لتحليل المركبات وكشف موادها الأولية ولذا نقول بأن القرطاس نظير الزجاج فى كونه حقيقة برأسه لا نظير الكرباس الذى لا يعدّ بنظر العرف مغايراً مع القطن فى المادة ولامادة الحنطة الموجودة بالفعل فى ضمن جميع هيئاتها المتبادلة عليها من الطحينية والعجينية والخبزية التى ليست صوراً نوعية للحنطة فاذا لم يكن ذوالطريق موجوداً بالفعل فلا معنى لجعل عنوان القرطاس بما هو طريق إليه موضوعاً للحكم وإذ لم يمكن الطريقة يتعيّن الموضوعية ثمّ بانه بعد ذلك نقول بأن الجواز وإن فهم إستلزاماً إلا أنه يصطاد الأطلاق بمعونة إطلاق المادة والعلم بعدم خصوصية حصّة من القرطاس بعد نفي الطريقة فيستفاد من أخبار الباب جواز السجود على مطلق القرطاس صنع مما يصح السجود عليه أم لا، ثانيهما ترك الأستفصال فى الاخبار بتقريب أنه لا ريب فى عدم إنحصار القراطيس

الموجودة زمن صدور هذه الأخبار في المتخذة مما يصح السجود عليه كالخشب —
المتخذة مما لا يصح السجود عليه كالابريسم أو القطن كانت موجودة بل شائعة وحيث لم
يقيد الجواز في كلام الأمام (ع) بخصوص أحد الصنفين فالجواز مطلق وذلك لأن
الأخبار وإن سقت لدفع توهم مانعية الكتابة عن السجود ولكنها تدل بالاستلزام على
الجواز فلو كان الجواز مخصوصاً بالمتخذ مما يصح السجود عليه كان على الأمام (ع) دفع
توهم الإطلاق حذراً عن الأغراء بالجهل لكن أنصاف أن هذا الطريق موقوف على إحراز
وجود القراطيس المتخذة مما لا يصح السجود عليه زمن صدور الأخبار وأتى لنا بذلك
فطريق إثبات الإطلاق منحصر في الأول، ثم إن جملة يسجد في صحيح جميل لو قرئت
بالبناء للمفعول كان الخبر ظاهراً في كبري كراهة السجود على القرباس المكتوب فلو قلنا
بظهور الكراهة ولو في خصوص المقام في الكراهة المصطلحة فهو وإن قلنا كما هو الحق
بان الكراهة في لسان الأخبار أعم من الحرمة فيجمع بين كرهه في هذا الصحيح ويجوز في
صحيح ابن مهزيار بالحمل على الكراهة (و) كيف كان فلا ريب على هذه القراءة في أنه
(يكسره) السجود على القرباس (إذا كان فيه كتابة) نعم إن قرئت بالبناء للفاعل لا
يستفاد الكبرى الكلية من الخبر ضرورة عدم العلم بجهة كراهة الأمام (ع) السجود على
القرباس المكتوب فلعله لاجل أن الأمام (ع) كان يحسن قرائته من أي لغة كان بخلاف
غيره (ع) فلا يحسن أهل كل لغة قراءة سائر اللغات غالباً ومقتضاه أن لا يكره السجود
على القرباس المكتوب باللغة العربية مثلاً في حق من لا يعرف تلك اللغة أو لعله لاجل
غير ذلك من الجهات الخفية علينا وأحاصل أن الخبر على هذه القراءة قضية خارجية
مجهولة الجهة لدينا ومقتضاه عدم كراهة السجود على القرباس المكتوب ثم لا يخفى أن
جواز السجود عليه بدون الكراهة أو معها إنما هو فيما إذا لم يكن الحبر المكتوب به مما
لا يصح السجود عليه كالصمغ ونحوه وعلى فرض ذلك لم تكن الكتابة بحيث لم يظهر من
نفس القرباس بمقدار ما يعتبر في موضع الجبهة كقدر ألدّهم مثلاً وإلا فلو كان الحبر

مما لا يصحُّ السُّجود عليه و كانت الكتابة شاغلة لجميع صفحة القرطاس لم يجز السُّجود عليه قطعاً كما هو واضح (ولا يسجد على شيء من بدنه) حال الاختيار (فان) لإضطرارهما لفقدان ما يصحُّ السُّجود عليه أو لعدم التمكن من السُّجود كما لو (منعه الحرُّ) أو البرد (عن السُّجود على الارض) أو غيرها مما يصحُّ السُّجود عليه بان كان حرجياً فلا ريب ولا إشكال في عدم سقوط أصل السُّجود وعدم الانتقال إلى الأيما كما هو مقتضى الميسور و يدلُّ عليه قبل الأجماع المحصل الأخبار الآتية و إنما الخلاف و الأشكال في جعل بدل خاصٍ شرعاً لما يصحُّ السُّجود عليه بنحو الطولية و الترتيب بين الأبدال و عدمه و أنه على فرض جعل ذلك ما هو الترتيب بين الأبدال فهل هو بين الثوب و الكف بمعنى أنه (سجد على ثوبه فان لم يتمكّن) من ذلك (فعلى) ظهر (كفه) ثم ساير الأشياء أو بين الثوب المتخذ من القطن أو الكتان ثم مطلق الثوب ثم ظهر الكف ثم ساير الأشياء أو ثم المعادن ثم ساير الأشياء أو أن المعادن في عرض ظهر الكف أو في عرض الثوب أو مقدم عليه وجوه و احتمالات و ربما أقوال و أمّا الأخبار (١) فهي على طائفتين الأولى ما وقع فيه السؤال عن السُّجود على الثوب في مورد منع أذى الحرِّ أو البرد عن السُّجود على ما يصحُّ السُّجود عليه و هي مستفيضة منها مصحح عتيبة بياع القصب قال قلت لابي عبد الله (ع) أدخل المسجد في اليوم الشديد الحرِّ فاكره أن أصلى على الحصى فابسط ثوبي فاسجد عليه قال نعم ليس به بأس أمّا السند فليس فيه عدى الحنائط الذي لم يوثق في الرجال لكن رواية البزنطي الذي من أصحاب الأجماع و ممن لا يروى إلا عن ثقة عنه كافية في الوثوق بالصدور و أمّا الدلالة فالظاهر من دخول المسجد عدم كونه في المفازة التي لا يوجد فيها الماء لتبريد الحصى و لا موضع بارد يصلّي فيه بل كونه في البلاد المحتمل تمكنه من الماء لتبريد الحصى أو موضع بارد يصلّي فيه و الظاهر من أكره بقريته قوله في

اليوم الشديد الحر هو الحرج بوجود مشقة نوعية لا تتحمل عادة في سبيل الأغراض العامة في وضع الجبهة على الحصى من جهة شدة الحرارة لا الاقتراح و مطلق عدم الميل جزافاً وذلك قرينة على الاضطرار بالنسبة إلى السجود على ما يصح السجود عليه وعدم التمكن في المسجد المفروض في السئوال من تبريد الحصى أو الوقوف في موضع بارد وإنفكاك حرجية وضع الجبهة عن حرجية وضع ساير المواضع أو الوقوف في ذلك الموضع وإن كان بعيداً عادة لكن لعله لكون جلد الجبهة أرق و كونه لذلك أشد تأثراً من الحرارة بالنسبة إلى ساير الأعضاء المزبورة والظاهر من قوله أسجد عليه وصول السجود إلى نفس الثوب بلا واسطة فحمله على وضع شئ مما يصح السجود عليه كالخشب ونحوه على الثوب والسجود على ذلك تأويلٌ بلادليل بل ينافيه لغوية السئوال حينئذٍ وكيف كان فمورد الرواية إنما هو السئوال عن ثبوت شرطية ما يصح السجود عليه في مورد الحرج و لزوم السجود على الحصى في شدة الحرّ أم سقوطها و جواز علاج الحرج بالسجود على غير ما يصح كالثوب الذي هو أسهل تناولاً لغالب الناس فنفي البأس عن السجود على ذلك في الجواب يدل على سقوط الشرطية بالحرج و بالاستلزام على ثبوت أصل السجود وعدم الانتقال إلى ألياءٍ ومنها صحيح القاسم بن الفضيل قال قلت للرضا (ع) جعلت فداك الرجل يسجد على كفه من أذى الحرّ و البرد قال لا بأس به أما السند فليس فيه إلا عبد الله بن الصلت الذي قال في حقه النجاشي أنه مسكون إلى روايته والسكون هو الاطمينان الذي عليه المدار في حجّة الاخبار و أما أحمد بن عمر فهو بقريته الراوي ابن الحلّال الثقة و أما الدلالة فكسابقه، ومنها خبر محمد بن القاسم بن الفضيل بن يسار قال كتب رجل إلى أبي الحسن (ع) هل يسجد الرجل على الثوب يتقى به وجهه من الحرّ و البرد و من الشئ يكره السجود عليه فقال نعم لا بأس به أما السند فليس فيه عدى عباد بن سليمان الذي يظن أنه حسن و أما الدلالة فتظهر مما تقدم، و بالجملة فهذه الاخبار كما اعترف به الخصم لا تدل على أزيد من سقوط اعتبار ما يصح السجود عليه

بالحرج و بالاستلزام على ثبوت أصل السجود وعدم الانتقال إلى الأيماء و ليس فيها إشعاراً فضلاً عن الدلالة باصل جعل البدلية فضلاً عن الطولية و الترتيب بين الأبدال المجمعولة الثانية ما توهم دلالة على جعل البدلية بنحو الطولية و هي مستفيضة منها و هو عمدة ما استدل به الخصم لمطلوبه خبر أبي بصير عن أبي جعفر (ع) قال قلت له أكون في السفر فتحضر الصلوة و أخاف الرضا على وجهي كيف أصنع قال تسجد على بعض ثوبك فقلت ليس على ثوب يمكنني أن أسجد على طرفه و لا ذيله قال أسجد على ظهر كفك فانها (فاته) أحد المساجد بتقريب أن السؤال إنما هو عن الوظيفة الفعلية في صورة عدم التمكن من السجود على ما يصح السجود عليه فالامر بالسجود على الثوب في مقام الجواب ظاهر في تعين ذلك و كونه ما يسجد عليه إضطراراً في طول ما يصح السجود عليه إختياراً و لا نعلم جعل البدلية إلا هذا كما أن الأمر بالسجود على ظهر الكف في طول فرض السائل عدم التمكن من السجود على الثوب ظاهر في تعينه في طول تعدد الثوب و هذا معنى الطولية في جعل البدلية و يؤيده التعليل بقوله فانها أحد المساجد إذ اللام في المساجد عليها لهذا للعهد إشارة إلى الأبدال المجمعولة و المعنى أن ظهر الكف أحد الأبدال المجمعولة في طول ما يصح السجود عليه فحمل الأمر في قوله تسجد على بعض ثوبك أو قوله أسجد على ظهر كفك على الإرشاد إلى بعض مصاديق ما يسجد عليه و يعالج به الحرج بلا جعل بدلية فضلاً عن الطولية خلاف الظاهر و سياق الرواية و بضمون هذا الخبر خبر آخر لابي بصير ربما يقال باتحادهما و فيه أن الرواية قاصرة عن الحجية على مدعى الخصم سنداً و دلالة أما الأول فلضعف سندها بقاسم بن محمد الجوهري الذي لم يوثق في الرجال و الألبطاني الذي له حالة إستقامة و حالة إضطراب ففي موارد رواية أصحاب الأجماع عنه تكون روايتهم قرينة على كون تلك الرواية في حال الأستقامة و في موارد عدم وجود واحد منهم في السند كما في المقام لا يعلم كون الرواية عنه حال إستقامته فلا تكون حجة نعم لضعف في هذا السند من جهة أبي بصير

لأنَّ الحقَّ عندنا اشتراكه بين ثقات ثلاث مضافاً إلى أنَّ الذي يروى عنه البطائني ثقة وأما الثاني فلأنَّ السُّؤال بقريظة أخاف الرِّمضاء على وجهي لا يدلُّ على أزيد من كون السُّؤال عن سقوط شرطية ما يصحُّ في مورد الحرج فلا ظهور له في الألتزام بالسُّجود على الثُّوب فضلاً عن كونه بعنوان جعل البدل ثمَّ لما فرض السُّائل عدم التمكن من السُّجود على الثُّوب بزعم وجود خصوصية في السُّجود على الثُّوب وعدم جواز وضع بعض البدن على بعضه دفع الأمام (ع) توهمه ببيان مصداقية ظهر الكفِّ كالثُّوب لما يعالج به الحرج واختصاص الثُّوب بالذكر أولاً وإنما هو لكونه أسهل تناولاً لغالب الناس كما أنَّ ذكر ظهر الكفِّ بعد ذلك لكونه بعد الثُّوب أسهل تناولاً فلا ظهور لشيء من الأمرين في جعل البدلية فضلاً عن الطولية وأما التعليل بقوله (ع) فإنَّها أحد المساجد ففيه احتمالات أربعة أحدها ما ذكره المجلسر، الأول (قدّه) من أنَّه تعليل لعقد السُّلب المستفاد من الأمر بالسُّجود على ظهر الكفِّ والمعنى أسجد على ظهر الكفِّ ولا تسجد على بطنه لأنَّه أحد المساجد وهذا خلاف ظاهر الضمير لرجوعه إلى ظهر الكفِّ ولا يناسب سوق التعليل الظاهر في كونه علّة لجواز السُّجود على الظهر لعدم جوازه على البطن ثانيها ما ذكره صاحب الوافي (قدّه) من أنَّ المراد بالكفِّ مجموع الظاهر والباطن وحيث أنَّ باطن الكفِّ واقع على الأرض فالسُّجود على ظاهره سجودٌ على الأرض بواسطة باطنه فالكفُّ بهذا الاعتبار أحد المساجد وهذا تأويل في الظاهر بلا دليل ثالثها ما ذكره المستدل من كون اللام في المساجد للعهد إشارة إلى الأبدال الأضرارية المفعولة وهذا دورى إذ العهدية موقوفة على مفروغية الأبدال الأضرارية المفعولة لتكون معهودة في ذهن السُّائل والمفروض إرادة إثبات ذلك من نفس هذه الرواية رابعها الأخذ بما هو ظاهر اللام بحسب الظاهر من كونها للجنس وظاهر الضمير من رجوعه إلى ظهر الكفِّ وظاهر المساجد من كونها بمعنى مواضع إستقرار الجبهة والمعنى أسجد على ظهر الكفِّ لأنَّه أحد مقار الجبهة ولو أبيت عن ظهوره في ذلك فهو مجمل غير حجّة على البدلية الطولية

ومنها خبر أحمد بن عمرو فيه عباد بن سليمان وهو وإن لم يوثق إلا أن المظنون حسن حاله فالخبر كالحسن قال سئلت أبا الحسن (ع) عن الرجل يسجد على كُم قميصه من أذى الحرّ والبرد أو على رداءه إذا كان تحته مسح أو غيره مما لا يسجد عليه فقال لا بأس به بدعوى أن ظاهره كون المنع عن السجود على المسح إرتكازياً للسائل وكون جواز السجود على الثوب مفروغاً عنه لديه وإنما ذكره تمهيداً للسؤال عن جواز السجود على رداءه الذي تحته مسح والضمير في قوله (ع) لا بأس به راجع إلى الأول وكاشف عن تعيين السجود على الثوب وتقرير السائل على إرتكازه من منع السجود على ما يكون تحته مسح وفيه أن المنع عن السجود على المسح المرتكز للسائل حسب الفرض لا يخلو إمتان يكون أعم من الاختيار والاضطرار وحينئذ لا معنى للسؤال عنه بالنسبة إلى حال الاضطرار أو يكون مخصوصاً بحال الاختيار فيشترك معه الثوب لما عرفت من عدم جواز السجود على الملبوس حال الاختيار وعليه لا معنى للفرق بينهما بجعل الجواز في أحدهما مفروغاً عنه والمنع في الآخر إرتكازياً ثم دعوى ظهور الرواية في كون جواز السجود اضطراراً على الثوب مفروغاً عنه مصادرة فلم لا يجوز أن يحتمل السائل الانتقال إلى الأيماء أو عدم سقوط التسمية على ما يصح ولو مع الحرج مضافاً إلى أن الظاهر من كلمة أو على رداءه السؤال عن جواز السجود على الثوب والرداء في عرض واحد ورجوع ضمير لا بأس به إلى المسئول عنه وهو جوازه عليهما معاً فيكون ترخيصاً في السجود عليهما معاً حال الاضطرار وكون الجواب في مقام توهم الخطر وهو عدم سقوط ما يصح السجود عليه في حال الحرج لا يستفاد منه الألتزام فضلاً عن البدلية بل غايته الترخيص في السجود على غير ما يصح مما ذكره السائل علاجاً للحرج ومنها خبر منصور بن حازم عن غير واحد من أصحابنا قال قلت لأبي جعفر (ع) إنا نكون بارض باردة يكون فيها الثلج أفنجد عليه قال لا ولكن إجعل بينك وبينه شيئاً قطناً أو كتاناً بدعوى أن إلقاء العام أي الأمر بجعل شيء بينه وبين الثلج ثم ذكر الخاص بعده أي التطبيق على

خصوص القطن و الكتان يكشف عن تعيين السجود عليهما بالخصوص إذ لولا دخول
 خصوصيتهما لكان ذكرهما بالخصوص لغوا فيستفاد من ذلك بدلية الثوب المتخذ منهما
 عما يصح السجود عليه وعدم جواز السجود على الثوب مطلقاً فضلاً عن غيره وربما يجاب
 عنه بالمنع عن ظهور الرواية في الاضطرار لأن مجرد ذكر الثلج لا يدل على ذلك
 فالظاهر أن السؤال إنما هو عن جواز السجدة على الثلج إختياراً و الأمام (ع) إنما
 نهى عن ذلك و أمر بوضع القطن و الكتان و السجدة عليهما فالخبر دليل على جواز السجدة
 عليهما إختياراً و يؤيد ذلك إمكان وجود ما يصح من الخشب و غيره لدى المصلي و تمكنه
 من وضعه على الثلج و السجود عليه لکنك عرفت سابقاً فساد ذلك ضرورة أن إقحام كلمة
 باردة في السؤال ظاهر في حرجية السجود على ما يصح و إلا كان إقحامها لغواً مضافاً
 إلى عدم تعارف إستصحاب سجادة أو خمره أو شيعي مما يصح السجود عليه في تلك الأزمنة
 لا سيما مع إبتلائهم غالباً بالعمامة بل تعارف السجود على الأرض أو نباتها غير الماكول
 و الملبوس فالصواب في الجواب ما قدمناه سابقاً من أن ذكر العام أعني شيئاً أذى من
 المفاهيم العمامة العرضية دليل على عدم خصوصية في شيعي خاص فالرواية بصد بيان
 علاج حرجية السجود على ما يصح في مورد كثرة الثلج في الأراضي الباردة تحته بوضع
 شيئاً ما كائناً ما كان و السجود عليه ثم مثل لذلك ببعض أفراده الموجودة غالباً لدى
 المصلي أي الثوب المتخذ من القطن أو الكتان فهي غير مسوقة لجعل البديلة ولا
 نصداقية القطن و الكتان لما يصح السجود عليه و الحاصل أن جهة السؤال في قوله
 أنفسجد عليه يحتمل كونها أحد أمور ثلاثة إما كثرة الثلج مع برودة الأرض الموجبة لحرجية
 السجود عليها بقريئة كلمة باردة و إما رخوة الثلج المنافية مع إستقرار الجبهة عليه بقريئة
 يكون فيها الثلج و إما أن الثلج هل هو مما يصح السجود عليه إختياراً أم لا ومع هذه
 الاحتمالات لا ينعقد للجواب ظهور في مدعى الخصم فدعوى ظهور هذه الرواية في بدلية
 القطن و الكتان عما يصح السجود عليه إذ معنى البديلة جعل شيعي خاص لوضع الجبهة

عليه بعد تعذُّر ما يصحُّ السُّجود عليه ومقتضى الرواية جعل خصوص القطن والكتان لذلك مقدماً على الثلج ويتم البدلية بالنسبة إلى ساير الأبدال بعدم القول بالفصل غير مسموعة مضافاً إلى ضعف السند بالارسال، ومنها صحيح علي بن جعفر عن أخيه موسى (ع) قال سئلت عن الرجل يؤديه حرُّ الأرض وهو في الصلوة ولا يقدر على السُّجود على ما يسجد عليه هل يصلح له أن يضع ثوبه إذا كان قطناً أو كتاناً قال إذا كان مضطراً فليفعل بدعوى أن ضمَّ شرطية السؤال إلى شرطية الجواب ينتج جواز السُّجود على الثوب المتخذ من القطن والكتان في حال الاضطرار وكونه بدلاً عما يصحُّ السُّجود عليه، وفيه أن ضمَّ الشرطيتين إحداهما إلى الأخرى إقتراح بلا شاهد مضافاً إلى أن الشرطية في كلام السائل مسوقة لبيان الموضوع الممنوع السُّجود عليه ولا أقل من احتمال ذلك وإن أبيت إلا عن أن يكون التقييد لبيان أنه ليس من الجلود لا ارتكاز منع السُّجود عليها في ذهنه فليس في الجواب ما يشير إلى تقرير هذا الارتكاز لأن الجواز المشروط بالاضطرار وإن لم يختص بالثوب المنسوج من القطن والكتان إلا أن المفروض في السؤال لما كان ذلك دفع الامام (ع) توهم الاختصاص فليس فيه تقرير الارتكاز كي يكون إغراءً بالجهل مع عدم إرادة البدلية فلا يستفاد كونه بدلاً جعلياً مقدماً على الجلود فتلخص أنه لا ظهور لشيء من أخبار الباب في جعل البدلية الطولية فضلاً عن الترتيب بين الأبدال الاضطرارية ولذا أصّر صاحب الجواهر (قدّه) على أنه ليس في أخبار الباب دلالة ولا إشعار بالبدلية لكن الأناصاف إشعار صحيح على بن جعفر بذلك كما يعلم من جوابنا وما أبعد بين مقالة صاحب الجواهر (قدّه) وبين مقالة من ذكر أخبار المزبورة وإدعى ظهورها في جعل البدلية ثم إنه ربما يقال بناءً على عدم إستفادة البدلية من هذه الأخبار بأن المقام من قبيل الدوران بين التعيين والتخيير إذ لا كلام في الاضطرار بالنسبة إلى ما يصحُّ السُّجود عليه حسب الفرض كما لا كلام في جواز السُّجود حينئذٍ على الثوب وظهر الكف في دور بين تعيين السُّجود عليهما وعدم جوازه على ساير الأشياء وبين التخيير بينهما وبين غيرهما

وحيث أنَّ مقتضى القاعدة في ذلك الباب ألا اشتغال فلا يجوز السُّجود على غير الثُّوب و
ظهر الكف مع التمكن منهما وإنما يجوز مع عدم التمكن وذلك ينتج نتيجةً أبدليَّة
المطلوبة، وفيه أنَّ الشك في المقام مسبَّب عن الشك في إعمال المولويَّة في شيءٍ خاصٍّ
كالثُّوب وظهر الكف فبعد رفع الشك من هذه الجهة باصالة البرائة لا يبقى شك في ذلك
حتى يكون المقام من قبيل الدوران بين التعيين والتخيير والحاصل أنَّ شرطية ما يصحُّ
السُّجود عليه ساقطة بالاضطرار قطعاً وكون الثُّوب له خصوصية مشكوكٌ بدأً وأصالة
البرائة عن الخصوصية نافية لاعتبارها فلا مجرى لقاعدة الاشتغال وإن شئت قلت فرق بين
العلم بوجود شيءٍ والشك في كونه بخصوصه واجباً أو كون الجامع الموجود معه واجباً
حيث أنَّ جماعة ذهبوا إلى الاشتغال و بين ما إذا كان الشك في أنَّ جواز السُّجود على
الثُّوب هل هو على نحو الوجوب أم لا حيث أنَّ الوجوب في الأول معلومٌ وفي الثاني مشكوكٌ
ثمَّ إنه على أفعال بالبدلية لا بد من الترتيب بين الأبدال إذ جواز السُّجود على كلِّ شيءٍ
بعد سقوط ما يصحُّ السُّجود عليه مع جعل الأبدال فلا بد من كون شيءٍ خاصٍّ بدلاً وطبعاً
يقع الطولية والترتيب بين الأبدال المفعولة ولذا اختلف الأصحاب في ذلك ومحمولات
الترتيب ثبوتاً سبعة أحدها السُّجود على الثُّوب ثمَّ على ظهر الكف ثمَّ سائر الأشياء في
عرض واحد كما هو ظاهر جملة من المتون الفقهية كالمصنَّف (قدّه) هنا والعلامة (قدّه)
في بعض كتبه وغيرهما في غيرهما ثانيها السُّجود على الثُّوب القطنى أو الكتانى ثمَّ على
ظهر الكف ثمَّ سائر الأشياء في عرض واحد كما هو ظاهر بعضهم ثالثها السُّجود على
القطنى والكتانى ثمَّ مطلق الثُّوب ثمَّ المعادن ثمَّ الكف كما هو ظاهر السيد (قدّه) في
العروة رابعها السُّجود على الثُّوب ثمَّ المعادن ثمَّ الكف ثمَّ سائر الأشياء خامسها ذلك
مع عرضية المعادن لظهر الكف سادسها ذلك مع طولية المعادن عن الكف سابعها
طولية الثُّوب عن المعادن أمَّا الاحتمال الأول فيدل عليه خبر أبى بصير المتقدم حيث
أمر الإمام (ع) بالسُّجود على بعض الثُّوب ثمَّ على تقدير تعذُّره الذي فرضه السائل

على ظهر الكفّ وأما الاحتمال الثاني فيدلُّ عليه صحيحا منصورين حازم وعلى بن جعفر المتقدمان بعد تقييد إطلاق الثوب في غيرهما بالقطن والكتان الموجودين فيهما وأما الاحتمال الثالث فاستدلَّ له بالصحيحين المزبورين بعد تقييد إطلاقهما من جهته حالتي التمكن وعدمه بخصوص حالة التمكن من القطن والكتان وتقييد إطلاق الثوب في غيرهما بهما وطبعاً يبقى إطلاق الثوب في أخباره بالنسبة إلى حالة عدم التمكن من القطن والكتان بحاله مقتضياً لتقدمه على ظهر الكفّ ونوقش فيه بأنَّ لازمه إرتكاب تقييد في أخبار الثوب أحدهما التقييد الموضوعي بحمل إطلاق الثوب فيها على غير القطن والكتان ثانيهما التقييد الحكمي بحمل إطلاق جواز السجود على الثوب فيها على حال عدم التمكن من القطن والكتان وإذا دار الأمر بين تقييد في وتقييد واحد يكون الثاني مقدماً عرفاً لكونه أقل تقييداً فلا بدُّ من تقييد الثوب بالقطن والكتان وعدم وصول التوبة إلى الثوب المتخذ من غيرهما إلا في طولهما أقول في الاستدلال والمناقشة تأمل واضح أما المناقشة فلعدم إبتناء الاستدلال على إرتكاب تقييد في موضوعي وحكي في إطلاق أخبار الثوب بل تقييد واحد موضوعي بدعوى أنَّ إختصاص قيد ينة الخاص بحال التمكن منه طبعي وعليه فالخارج عن تحت العام من أول الأمر هذا المقدار فبعد تعدُّر الخاص يبقى إطلاق العام بالنسبة إلى غير الخاص من أفراد الطبيعي بحاله فاذا ورد أظعم زيدا ثمَّ ورد أظعمه بالدجاج وفهم منه عرفاً بإختصاص القيد بصورة وجود الدجاج يكون الأمر بالطعام المطلق مع عدم التمكن من الخاص باقياً بحاله ففي المقام إذا قلنا بأنه يفهم عرفاً من قوله (ع) إجعل بينك وبينه شيئاً قطناً أو كتاناً لإنحصار شرطية القطنية والكتانية للثوب بصورة التمكن منهما يكون دليل تقييد الثوب بالقطن والكتان مقصوراً بحال التمكن لا أنَّ دليل الثوب يقيد نارة موضوعاً بغير القطن والكتان وأخرى حكماً وأما الاستدلال فلأنَّ دليل الوضع من طبعه الأطلاق من جهة التمكن وعدمه لأنه كما أشرنا إليه غير مرة ناظر إلى المهية بمالها من الأجزاء والشرائط

فهو لا محالة مطلق من جهة حالتي التمكن وعدمه والحاصل أنَّ الاستفادة من أدلّة
الأوضاع عرفاً إنّما هو القيدية المطلقة لا المخصوصة بحال دون حال فلو أريد التخصيص
بحالة خاصة لا بدّ من إفادته بدليل خارجي وراء نفس دليل الوضع ولذا وقع النزاع بين
ألوحيد البهبهاني (قدّه) مع جلّ من تأخّر عنه حيث فصل (قدّه) بين إستفادة القيد
من مثل قوله (ع) لاصولة إلاّ بظهور فالترنم باطلاقه إختياراً وإضطراراً وبين إستفادته
من الخطاب فالترنم باختصاصه بحال التمكن حيث قالوا في جوابه بأنّ الخطاب في باب
الأوضاع منسلخ عن التوجيه فلايتوهم إختصاصه بالتمكن وكيف كان فما يظهر من صاحب
العروة (قدّه) من إختيار الاحتمال الثالث في غير محلّه وأما بدليّة المعادن فاستدل
لها باخبار السجود على ألقير إذ في بعضها الأمر بالسجود على السفينة المقيسة
بحملها على مورد الضرورة وتعذر ما يصحّ السجود عليه وفيه أنّها مطلقة من جهة التمكن
مما يصحّ وعدمه فالحمل على الضرورة تبرئ إذ لا شاهد له وإرتكبه الشيخ (قدّه) في
الاستبصار لانه معدّ لدفع التنافس بين الاخبار بأيّ وجه أمكن ثبوتاً ولذا حملها
الأصحاب على التقية من جهة معارضتها مع الاخبار الناهية عن السجود على ألقير و
موافقتها مع مذهب العامة القائلين بجواز السجود على كلّ شيء وعدم إستقامة التعليل
في بعضها بأنّ ألقير من نبات الأرض وعلى فرض كونها ناظرة إلى مورد الاضطرار فحيث
أنّ الغالب لراكب السفينة تمكّنه من السجود على ثوبه أو ظهر كفته فهي كالتنصّ في تقدّم
ألقير على الثوب ولذا إحتاط بعضهم بتقدّمه عليهما وعلى فرض الأطلاق من هذه
الجهة بدعوى أنّ ألقير فرد تنزيليّ من النباتات لصحيح منصور بن حازم ألقير من نبات
الأرض فهي معارضة مع أخبار الثوب على نحو العموم من وجه ولا موجب لتقدّم إحدى
الطائفتين وعلى فرض تسليم ذلك كله فلاموجب للتعدّي إلى غير ألقير من المعادن فظهر
أنّه لا دليل على الاحتمالات الأربعة الأخيرة من كيفية الترتيب بين الأبدال الاضطرارية
على ألقول بالبدليّة وحيث لا ظهور لاخبار ألقطن والكتان في عقد السلب حتى يمكن

تقييد إطلاق أخبار الثوب به لما أسلفناه فيتعيّن احتمال الأوّل أى الترتيب بين مطلق الثوب وظهر الكفّ وكون ساير الأشياء فى عرض واحد (والدى ذكرناه) من الشرائط كطهارة الموضع على القول بها وغيرها (إنما يعتبر فى موضع الجبهة لافى بقيّة المساجد) السبعة بالاجماع بل الصّورة من الدّين والسّيرة العمليّة المستمّرة إلى زمن الأئمة (ع) ويدلّ عليه بعد إنصاف أدلّة تلك الشرائط عن بقيّة المساجد وعدم إنعقاد إطلاق لها بالنسبة إليها و سكوت الصّلوات البيانيّة عن ذلك قوله (ع) فى صحيح زرارة المتقدّم (١) إذا أردت أن تسجد فارفع يدك بالتكبير و خرّ ساجداً و أبدأ بيدك فضعها على الأرض فان كان تحتها ثوب فلا يضرك و إن أفضيت بهما إلى الأرض فهو أفضل و صحيح على بن جعفر (٢) عن أخيه موسى (ع) قال سلّته عن الرّجل يسجد و يضع يده على نعله هل يصلح له قال لا بأس و قول أبي جعفر (ع) فى خبر أبي حمزة (٣) لا بأس أن تسجد و بين كفّك و بين الأرض ثوبك و صحيح فضيل بن يسار (٤) عن أحدهما (ع) قال لا بأس بالقيام على المصلّى من الشّعر و الصّوف إذا كان يسجد على الأرض و إن كان من نبات الأرض فلا بأس بالقيام عليه و السّجود عليه و صحيح حمران (٥) عن أحدهما (ع) قال كان أبى (ع) يصلّى على الخُمرة يجعلها على الطنفسة و يسجد عليها فاذا لم يكن خُمرة جعل حصى على الطنفسة حيث يسجد و صحيح الحلبي (٦) قال قال أبو عبد الله (ع) دعا أبى بالخُمرة فابطأت عليه فاخذ كفّاً من حصى

-
- (١) الوسائل ، الباب ٥ ، ممّا يسجد عليه ، حديث ١ .
 (٢) الوسائل ، الباب ٥ ، ممّا يسجد عليه ، حديث ٣ .
 (٣) الوسائل ، الباب ٥ ، ممّا يسجد عليه ، حديث ٢ .
 (٤) الوسائل ، الباب ١ ، ممّا يسجد عليه ، حديث ٥ .
 (٥ و ٦) الوسائل ، الباب ٢ ، ممّا يسجد عليه ، حديث ٢ و ٣ .

فجعل على البساط ثم سجد إلى غير ذلك من الأخبار الكثيرة الواردة في السجود على الخمرة والطنفسة والمدرة ونحوها مما يدل بالظهور أو النصوية على عدم اشتراط ما يصح السجود في غير موضع الجبهة، نعم يستفاد من بعضها كصحيح زرارة إستحباب ذلك وكونه أفضل (ويراعى فيه) أى فى موضع الجبهة (أن يكون مملوكاً أو مأذوناً فيه و أن يكون خالياً عن النجاسة) المتعدية كما تقدم شرح ذلك كله (وإذا كانت النجاسة) على القول بشرطية الطهارة فى موضع الجبهة (فى موضع محصور كالبيت وشبهه وجهل موضع النجاسة) وجب الاجتناب عن جميع أطرافه (ولم يسجد على شئ منه) قضاء للعلم الاجمالى وعدم جريان أصالة الطهارة فى شئ من أطرافه لما قرّر فى الأصول وتقدم فى كتاب الطهارة فى مبحث الأناثين المشتبه طاهرهما بنجسهما من عدم إقتضاء الجريان لشيء من الأصول فى شئ من أطراف العلم الاجمالى (ويجوز السجود) إذا كانت النجاسة (فى المواضع المتسعة) غير المحصورة لاطباق الفقهاء والأصوليين على عدم تنجز العلم الاجمالى فى غير المحصور بضابط مخدوش ودليل مردود وبالجملة فلا خلاف فتوى فى أصل الحكم أعنى جواز إرتكاب غير المحصور وعدم وجوب الاجتناب عن شئ من أطرافه وإن اختلفت كلماتهم فى ضابطه فعرفه بعضهم بغير المعدود وآخر بغير المعدود فى زمان يسير وثالث بما يكون الاجتناب عنه حرجياً كما هو ظاهر قول المصنف (قدّه) (دفعاً للمشقة) ورابع بما يؤدى إمتثاله إلى التترك رأساً كاستلزام الاجتناب عن المواضع المتسعة فى المقام ترك الصلوة بالمرّة كما هو مختار كاشف اللثام (قدّه) إلى غير ذلك من التعاريف التى لا ترجع إلى محصل فإنّ الأداة إلى التترك رأساً لا يجرى غالباً فى المحرّمات إذ المطلوب فى التتهى على مسلك القوم هو التترك أو الكفّ وعلى المختار هو الانزجار عن الوجود ولا معنى لاداء الانزجار إلى التترك مضافاً إلى أنّ عنوان غير المحصور لم يقع فى لسان دليل تعبدى حتى نحتاج إلى تعريفه وأما إستلزامه الحرج فهو تعريف للموضوع من ناحية حكمه ضرورة أنّ أدلة الحرج رافعة للحكم فلا معنى لتعيين

عنوان غير المحصور الموضوع لتلك الكبرى بالحكم أى الحرج المتخذ من نفس الكبرى مضافاً إلى عدم كبروية التعريف ضرورة عدم إختصاص الحرج بغير المحصور بل يجرى فى المحصور ولا بالعلم الأجمالى فيجرى فى العلم التفصيلى فكيف يمكن جعله معرّفًا لعنوان غير المحصور وإلى عدم حرجية الاجتناب عن غير المحصور فى المحرّمات التى هى الغالب فى موارد الشبهة ضرورة أنّ الانزجار عن غير المحصور من الجبن المشتبه فيه الميتة أو الاناث المشتبه فيها النجس بترك أكل الأول و شرب الثانى أسهل ما يكون كما نشاهده من حال المحتاطين فى أمر النجاسة أو غيرها من المحرّمات المشتبهة فان قلت الحرج الموضوع للرفع نوعي ولا ريب أنّ الاجتناب عن غير المحصور حرجي على النوع فهذا الاعتبار يصح تعريف غير المحصور بانه ما يكون حرجيًا على النوع قلت كلال الحرج الموضوع للرفع فى دليله شخصي لا نوعي لأن دليل نفي الحرج من الأدلة الحاكمة و الحاكم لا بد وأن يكون بوجوده الخارجى حاكمًا فكل شخص كان الحكم حرجيًا فى حقه خارجًا يشملهُ الدليل و أمّا من لم يكن فى حقه حرجيًا فلا يشملهُ و لو فرض كونه حرجيًا على النوع فلا يصحّ التعريف و إلى ما عرفت من عدم الحاجة إلى تعريفه و إن كان الأحسن تعريفه بما تكون أطرافه غير محدودة و احتملات إنطباقه خارجة عن دائرة العلم الأجمالى فانّ دائرة العلم الأجمالى فى المحصور محدودة معلومة فتتحصّر احتملات إنطباقه فى تلك الدائرة بخلافها فى غير المحصور فهى غير محدودة و لا معلومة فلا تتحصّر احتملات إنطباقه فى تلك الدائرة بل تخرج عنها نعم يمكن فرض دائرة وهمية غير حقيقية تحيط بجميع الاحتملات ككونها فى بلدة النجف المقدّسة مثلاً لكن ذلك لا يخرجهُ عمّا هو عليه واقعاً من عدم محدودية دائرة العلم و خروج بعض الاحتملات عنها و لذا يكون غير المحصور بحكم الشبهة البدوية من حيث عدم تشكيل علم اجمالى للمكلف بتكليف متوجّه إليه و يمكن أن يكون قوله (ع) فى معتبر أبى الجارود أمن أجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حرم جميع ما فى الارض ناظرًا إلى غير المحصور أى غير المحدود أطرافه بملاحظة تنوين التكنير فى

مكان واحدٍ وقد فصلنا الكلام في ضابط غير المحصور وحكمه و دليله و شرح مفاد أحدٍ في الشَّريف في الأصول من أرادَه فليراجع ولو إنحصر الحال في النجس ففيه احتمالات بل أقوال ثلثة أحدها الانتقال إلى الأيماء ثانيها الانحناء إلى حدِّ وصول الجبهة قرب الأرض ثالثها السُّجود على الأرض النجسة والمشهور بين المتأخِّرين الأخير وهو الأقوى لأن عمدة الدليل على شرطية طهارة موضع الجبهة على القول بها إنّما هو الأجماع وهو دليل لبيّ فالمتيقن منه غير مورد الاضطرار لما عرفت سابقاً من عدم صلاحية صحيح الحسن بن محبوب إنّ الماء والنار قد طهراهما لاثبات هذا الشرط وعلى فرض تسليم الأطلاق لدليل الشرطية فحيث أنّ مصبّ الاضطرار نفس الشرط أعنى طهارة موضع الجبهة دون أصل السُّجود أعنى المواضع السبعة على ما يعتمد عليه فبعد سقوط الشرط بادئته الاضطرار يكون إطلاق دليل أصل السُّجود محفوظاً بمعونة قاعدة الميسور لما عرفت مراراً من أنّها قاعدة عرفية ممضاة في الشريعة ولا سيما في الصلوة مبقية لاطلاق الدليل الأولى بالنسبة إلى سائر مراتب المهية بعد تعذُّر بعض أجزائها وشرائطها بادئة الأعذار كالاضطرار في المقام والحرَج في غيره فالميسور و دليل الأعذار متلازمان من حيث التطبيق بمعنى سقوط المرتبة الأعلى من المهية بدليل الأعذار وبقاء ما دونها من المرتبة بالميسور فتوهم عدم جريان الميسور في بعض الواجب كشرطه فاسد ولو دار الأمر بين السُّجود على النجس ممّا يصحُّ السُّجود عليه أو على الظاهر ممّا لا يصحُّ كحد يد ظاهر مثلاً فان قلنا كما هو الحقّ بأنّ الطهارة على القول بشرطيتها إنّما هي شرط للشرط أعنى ما يصحُّ السُّجود عليه فقضية الدوران بين الأمرين سالبة بانتفاء الموضوع لما عرفت من قصور دليل الشرطية عن شمول مورد الاضطرار فلا شرط حتى يدور الأمر بينه وبين غيره ولو قلنا كما هو المحتمل بأنّ الطهارة و ما يصحُّ كليهما شرطان للسُّجود أي الوضع على ما يعتمد عليه فبناءً على قصور دليل شرطية الأول عن شمول مورد الاضطرار لا دوران و أمّا بناءً على إطلاق دليله من هذه الجهة فيدور الأمر بين أحد الشرطين فلو أحرزنا

أهمية أحدهما على الآخر قدّم ذلك وإلا يكون مقتضى القاعدة التّخيير وتوهم كون المقام
عليهذا من قبيل الدوران بين التّعيين والتّخيير مدفوعاً باستقلال العقل بعدم وجوب
رعاية محتمل الأهمية، تمّ الجزء الثّاني من الصّلوة من شرح الشرايع بيد مقرّره محمد
علي بن محمد صادق الحسيني الصّادق الأصفهاني عفى عنهما و يتلوه الجزء
الثّالث إنشاء الله تعالى من أوّل مبحث الأذان والأقامة أسئل الله التّوفيق للانتماء
والحمد لله وسلام على عباده الذين إصطفى محمد وآله سادات الورى .

فهرس الجزء الثاني من الصلوة

صفحة	العنوان	الصفحة	العنوان
٣	بطلان الصلوة فى أجزاء ألمية التى تحللها أحيوة		مشكوك الحال مسلماً
	ديغ الجلد أم لا	٢٩	أرض الاسلام كالمسوق فى الأماريشة و
٥	ألمية و ألمذكى عنوانان بيطان مع تركب		مخصوصة بوجود أثر الاستعمال
	محصلهما	٣٠	أمارية اخباردى أليد مطلقاً مسلماً كان أم غيره
٦	ألتذكية حالة حاصلة فى أأحيوان بسبب أفعال	٣١	أمارية مطلق العلامة الكاشفة عن ألتذكية
	خاصة معبودة	٣٢	نقل مسالك الأاصحاب فى استصحاب عدم
٧	ألموتان مانع عن الصلوة لا أن ألتذكية شرط فيها		ألتذكية و نقدها
٩	أحرارز ألتذكية و لو بامارة ضعيفة كالغلبة شرط	٣٣	نقد مقالة بعض الأساطين فى إحراز
	فى جواز الصلوة		ألموضوع ألمركب أحد جزئيه بالأصل والآخر
١١	مانعية ألمية تعم كل مصاحب مع ألمصلى ولو كان		بالوجدان
	محمولاً	٣٤	وزان ألمية و ألمذكى ليس وزان ألعام وألخاص
١٥	إختصاص مانعية ألمية بمية ماله نفس سائلة		كما زعمه بعض ألمحققين (قده) و بيان ان
١٨	لا إطلاق لأخبار مانعية ألمية من جهة غير		الاستلزامات العقلية غير مربوطة بمالمدليل
	ذى النفس		ألفظية ولو الألتزامية
٢١	يدالمسلم أمارة على ألتذكية عرفاً بمضاه لى	٣٧	ألتذكية عبارة عن الأندرون أالأفعال أو
	أالشارع		أالذبح بشرائط خاصة
٢٣	يدألكافر غير أمارة على ألتذكية لا أنها أمارة على	٣٩	ألموت و ألتذكية من قبيل أالمتناعين فى
	أالعدم		أألوجود
٢٦	أمارية يدالمسلم تختص بألتصرف أالذكياتى و	٤٢	نقد مقالة ألمحقق الحائرى (قده) فى حكم
	تعم غير أالعارف		أالشبهة الموضوعية ألمقرونة بالعلم الأجمالى
٢٨	سوق ألمسلم أمارة على الأمارة كاشفة عن كون		وبيان أنه لا بد فيها من أالاحتياط

فهرس الجزء الثاني من الصلوة

.....

الصفحة	العنوان	الصفحة	العنوان
٤٣	ألمرجع فى الشبهة الحكمة اطلاق أدلة التذكية ثم البرائة أو أصالة عدم الاشراف	٤٢	يكن وجوده فى ضمنه محسوساً للمعرف مانعية مالا يؤكل لحمه غير شاملة لاجزاء
٤٤	بطلان الصلوة فى اجزاء مالا يؤكل لحمه مطلقاً	٤٣	الانسان مانعية مالا يؤكل تختص بالمحرم بالحرمة الاصلية الذاتية
٤٦	الصلوة فى اجزاء مالا يؤكل لحمه فاسدة لا مكروهة كما قيل	٤٨	شرح عبارة المصنف (قده) فى المعتبر فى مانعية السباع
٤٩	غير المأكول مانع عن صحة الصلوة لا أن المأكول شرط فيها	٧١	تأييد كاشف اللثام لمقالة المصنف (قدهما) مع جوابه
٥٠	ألجمع بين شرطية شىء و مانعية ضده فاسد من جهة لغوية ألجعل لا من جهة الاستحالة	٧٥	عموم المانعية لمطلق اجزاء مالا يؤكل من السباع وغيرها
٥١	الثبوتية كما زعمه بعض الاساطين مانعية غير المأكول مخصوصة بذوات اللحم	٧٩	بيان ضابط العلة المنصوصة ألمميز لها عن المستنبطة و نقل مقالة بعض الاساطين فى ذلك
٥٢	تحقيق قاعدة أصولية هى إشراف صلاحية ألقيد لتقييد الأطلاق بكونه صالحاً للقربنية على تعيين مصب الأطلاق و تطبيق ألقام على ألقاعدة	٨٢	نقد مقالة بعض الاساطين فى ضابط ألعلة المنصوصة و بيان أن قوام تلك ألعلة بشرط واحد طبعى للعلة
٥٥	عموم ألمنع فيما لا يؤكل لغير ذى أنفس كالسمك وما نعية مالا يؤكل تعم مطلق المصاحبة كالمحمول	٨٦	تحقيق حال تنزيل ألسنجاب منزلة السنور و ألقار فى كونه ذاسيلة
٥٨	عموم مانعية المحمول للمحمول بالواسطة لا يخلو عن قوة و مانعية مالا يؤكل لحمه تعم ماتتم الصلوة فيه وحده و مالاتم	٨٧	ألتعليل بانه دابة لا تاكل اللحم علة منصوصة غير محكمة باكثرها مسوخ
٦١	ألا وفق بالصناعة جواز الصلوة فيما لو استهلك شىء من وبر مالا يؤكل فى وبر ما يؤكل بحيث لم		

فهرس الجزء الثاني من الصلوة

الصفحة	العنوان	الصفحة	العنوان
٨٩	أنتعارض بين لا تاكل اللحم وأكثرها مسوخ بحاله لا سبيل إلى علاجه		أصل المرادى
٩١	ألفقيه مستريح من ناحية علتى لا تاكل ألسلم و أكثرها مسوخ لضعف سندهما	١١٥	ألتمسك باطلاق ألتخز لانتبات ألكمامه للمسقى به فى الازمنة المتأخرة ممكن
٩٢	ألتعليلات غيرصالحة لمعارضة إطلاع ألمانعة عمالا يؤكل لحمه	١١٦	فى ألمغشوش من ألتخز بوبر الأرانب وألتعالب روايتان أصحهما ألتنع
٩٥	إختلاف ألتأخبار فى ألتسنباب و الأظهر شمول ألتنع له	١١٨	إختلاف ألتأصحاب فى إستثناء ألتسنباب
٩٦	إستثناء ألتخز و بيان جواز لبس و برة و ألتلوة فىه	١٢٠	ألتأخبار ألترخصة فى ألتلوة فى ألتسنباب محمولة على ألتقية
١٠٢	تقريب ألتلازمة بين حل و برة ألتخز مع حل جلده تكليفاً و وضعاً	١٢٣	لا سبيل للجمع بين ألتأخبار ألتسنباب بألتحمل على ألتكراهة
١٠٥	جواز ألتلوة فى و برة ألتخز و جلده بل جميع ألتزائه	١٢٥	ألتلوة فى ألتوبر و جلود ألتعالب و الأرانب فاسدة
١٠٦	بيان حقيقة ألتخز بحسب ألتعرف و ألتلغة و كلمات ألتفهاء (ر . ض)	١٢٩	بطلان ألتلوة فى ألتفك و ألتسمور و ألتحوصل
١٠٨	ألتخز هو ألتحيوان و إستعماله فى ألتصوف و ألتوب طولى	١٣٣	بطلان ألتلوة فيما عدى ألتخز من ألتراد مالا يؤكل لحمه و حكم ألتلباس ألتمشكوك و إبتناء ألتأصحاب له على مانعية غير ألتماكول أو شرطية ألتماكول
١١١	ألتأختلاف فى ألتراحل ألتلت فى ألتخز لغويّاً و فقاهياً و روائياً راجع إلى جامع واحد	١٣٤	بطلان إرجاع مانعية مالا يؤكل إلى شرطية ماليؤكل
١١٢	حكم ألتشبهة ألتصادقية للتحز بحسب ألتعرف ألتخاص و زمن صدور ألتروايات	١٣٥	ألتأدلة ألتأجتهدية قاصرة عن إبتبات صحة ألتلوة فى ألتمشكوك
١١٣	أصاله عدم ألتنقل أصل وضعى منقح لموضوع		

فهرس أجزء الثانى من الصلوة

الصفحة	العنوان	الصفحة	العنوان	الصفحة
١٣٨	فساد التمسك بقاعدة ألا اشتغال للاحتياط فى المشكوك	١٦٠	تقريبه من ناحية أصالة الحل و تقريب أصالة الحل فى المشكوك من ناحية الحل التكليفى مع جوابه	٤
١٣٩	إختلاف مقتضى القاعدة فى المشكوك على القول بشرطية الماكولية	١٦٤	تقريب أصالة الحل فى المشكوك من ناحية الحل التشرىعى مع جوابه	
١٤٠	تحقيق أنيق فى ضابط أضافة التى يجب تحصيلها على المكلف فى عالم الأمتثال	١٦٥	تقريب أصالة الحل فى المشكوك من ناحية الحل الذاتى فى الصلوة أو الغيرى فى القيد مع جوابه	
١٤٢	تقريب بعض الأساطين للبرائة فى المشكوك مع جوابه	١٦٨	أصالة الحل لا تنطبق على موارد الشك فى المانع أو ألقاطعية	
١٤٧	تقريب البرائة فى المشكوك على القول بالمانعية و فيه تحقيق حال القضاء بالحقيقة و إبطال زعم الأتحلال الشرعى فيها و بيان أن الأتحلال عقلى	١٧٠	حرمة لبس أذهب على الرجال	
١٤٩	فساد دعوى الملازمة بين عدم إتحلالية الكبرى ألتحرىمىة و بين كون شبهاتها المصدقية مجرى ألا اشتغال دون البرائة و إبطال دعوى منجزية الاحتمال و إستناد وجوب النظر فى المعجزة إلى ذلك	١٧٢	بطلان الصلوة فى أذهب للرجال	
١٥٠	نقل إشكالات أربعة فى البرائة و نقدها	١٧٥	أمدارفى بطلان الصلوة فى أذهب على صدق أظرفيه عرفاً	
١٥٦	جريان البرائة فى المشكوك على أقول أتحق من المانع و لو على مبنى قيديه عدم المانع و بيان فساد ألبنى	١٧٧	حكم مشكوك أذهب و بيان أن أصالة الحل قاصرة عن تجوز الصلوة فيه	
١٥٨	تقريب جواز الصلوة فى المشكوك على أقول	١٧٩	وزان مشكوك أذهب وزان مشكوك ألكول و بيان جواز ألدخول فى الصلوة فيه و إطلاق لاتعاد من جهته	
		١٨١	جواز لبس أذهب للنساء و ألبيان و الصلوة	

فهرس الجزء الثانى من الصلوة

الصفحة	العنوان	الصفحة	العنوان	الصفحة
٥	ألعنوان			
٢٠٩	جواز إستعمال أأحرير فيما لا يصدق عليه ألبس عرفاً	٢٠٩	جواز إستعمال أأحرير فيما لا يصدق عليه ألبس عرفاً	
٢١٠	جواز الصلوة فى ألكفوف بأأحرير	٢١٠	جواز الصلوة فى ألكفوف بأأحرير	
٢١٢	جواز لبس غير أالمحض من أأحرير و الصلوة فيه مطلقاً	٢١٢	جواز لبس غير أالمحض من أأحرير و الصلوة فيه مطلقاً	
٢١٦	إستدلال أالمشهور لبطلان الصلوة فى أالمغصوب مع جوابه	٢١٦	إستدلال أالمشهور لبطلان الصلوة فى أالمغصوب مع جوابه	
٢٢٥	أأختلاف حكم الصلوة فى أالمغصوب جهلاً بأأختلاف أالمسالك	٢٢٥	أأختلاف حكم الصلوة فى أالمغصوب جهلاً بأأختلاف أالمسالك	
٢٢٧	عدم أأفرق بين نسيان أأغصب و سائر أأعذار و لا بين أأالنسيان أأالمستوعب و غيره	٢٢٧	عدم أأفرق بين نسيان أأغصب و سائر أأعذار و لا بين أأالنسيان أأالمستوعب و غيره	
٢٣٠	جواز الصلوة فى أأالمصبوغ بأأالصبغ أأأغصبي على أألقول بأأالامتناع دون أأالمخييط بأأأالمخييط أأأغصبي	٢٣٠	جواز الصلوة فى أأالمصبوغ بأأالصبغ أأأغصبي على أألقول بأأالامتناع دون أأالمخييط بأأأالمخييط أأأغصبي	
٢٣٤	أأأأأأ تحديد ما يجب على أأالرجل أأستره فى الصلوة و أنه أأالعورة	٢٣٤	أأأأأأ تحديد ما يجب على أأالرجل أأستره فى الصلوة و أنه أأالعورة	
٢٣٥	إطلاق أأأأأأ من جهة وجود أأالناظر أأالمحترم و عدمه	٢٣٥	إطلاق أأأأأأ من جهة وجود أأالناظر أأالمحترم و عدمه	
٢٣٧	أأأأأأ لزوم أأأأأأ و أأأأأأ من أأالعورة	٢٣٧	أأأأأأ لزوم أأأأأأ و أأأأأأ من أأالعورة	
٢٣٨	أأأأأأ تحديد ما يجب على أأالمرأة أأستره فى الصلوة	٢٣٨	أأأأأأ تحديد ما يجب على أأالمرأة أأستره فى الصلوة	
٢٤٤	أأأأأأ عدم وجود أأأأأأ أأأأأأ فى الصلوة على أأالمرأة	٢٤٤	أأأأأأ عدم وجود أأأأأأ أأأأأأ فى الصلوة على أأالمرأة	
			فيه لخصوص أأالنساء	
		١٨٤	أأأأأأ حرمة لبس أأأأأأ أأأأأأ للرجال	
		١٨٥	أأأأأأ بطلان الصلوة فى أأأأأأ أأأأأأ للرجال	
		١٨٧	أأأأأأ جواز لبس أأأأأأ فى أأأأأأ و فساد الصلوة فيه	
		١٨٩	أأأأأأ جواز لبس أأأأأأ لمن كان قبلاً على أأأأأأ	
		١٩١	أأأأأأ أأأأأأ لدفعه غير ثابت و جوازه عند أأأأأأأأ ثابت	
		١٩٣	أأأأأأ مقتضى أأأأأأ أأأأأأ أأأأأأ أأأأأأ فى الصلوة	
		١٩٣	أأأأأأ أأأأأأ بين وجود أأالناظر أأالمحترم و عدمه لى أأأأأأ	
		١٩٤	أأأأأأ أأأأأأ أأأأأأ فى أأأأأأ	
		١٩٤	أأأأأأ وجوب أأأأأأ أأأأأأ من غير أأأأأأ لى	
		١٩٤	أأأأأأ أأأأأأ أأأأأأ أأأأأأ	
		١٩٥	أأأأأأ وجوب أأأأأأ بعد رفع أأأأأأأأ غير ثابت	
		١٩٥	أأأأأأ وجه عدم أأأأأأ لادلة أأأأأأ كالأأأأأأ	
		١٩٦	أأأأأأ جواز لبس أأأأأأ و الصلوة فيه للناساء	
		١٩٩	أأأأأأ أأأأأأ أأأأأأ بأأأأأأ عن الصلوة فى أأأأأأ	
		٢٠١	أأأأأأ أأأأأأ أأأأأأ أأأأأأ	
		٢٠٢	أأأأأأ أأأأأأ أأأأأأ أأأأأأ	
		٢٠٥	أأأأأأ أأأأأأ أأأأأأ أأأأأأ	

فهرس أجزء الثأنى من الصلوة

.....

الصفحة	العنوان	الصفحة	العنوان
٢٤٤	أصالة عدم أنقل لآثورآ الاطمینان باآآآاد	مطلقاً	
٢٤٥	ألهبیآآا العارضة على آآیاب فعلاً مع العارضة	٢٧٨	نقد مقالة صاحب الجواهر (قده) فى كیفیة
٢٥١	لها زمن صدور الروایات		صلوة العارى
٢٥١	تفصیل حكم المواضع آآى آآآلف فى آوب سآرها	٢٨٢	ألاماء فى صلوة العارى بالراس ثم بالعینین
	على المرآة فى الصلوة		فآسب
٢٥٣	آروج الوجه و الكفین و آقدمین آآصفا عن	٢٨٧	حكم صور آودان السآآر فى الأآناء
	موضوع أدلة السآر	٢٩٣	آواز الصلوة عارىآ للعارى فى أول الوقت
٢٥٤	فروع سآر المرآة فى الصلوة	مطلقاً	
٢٥٥	كشف العورة مانع عن صحة الصلوة لأن السآر	٢٩٥	سقوط السآر من آهة آآآ عند عدم
	شروط فیها		الصلاآیة للنظر الى العورة
٢٥٨	شروطیة السآر أو مانعیة آآلانه آعم أفراد الصلوة	٢٩٧	صحة الصلوة مع بروز العورة للمصلى دون آیره
	دون حالات المصلى	٢٩٩	سقوط الرکوع و السآآود عن العارى عزمى
٢٤٣	عدم إآآبار آآرتیب بین أفراد السآر		لا رآصى ولو آود الكلف سآآراً لا آدى
٢٤٧	إمكان آآسآر بالآین و آآنا و آآورة		العورتین یتآیر بینهما و كذا مع آآزآآم بین
٢٤٩	حكم صورة الشك فى سآآریة الآین و آوه		السآر و بین بعض الأجزاء أو آشراآط الآآر
٢٧١	حكم صلوة العارى		للصلوة
٢٧٢	لاعلیة للسآر الواآب النفسى و المیسور فى صلوة	٣٠٠	حكم صلوة المرآة إذا كانت عاربة
	العارى	٣٠٢	عدم آوب سآر الرأس على الأمة فى الصلوة
٢٧٤	العارى یصلى قائماً مع عدم آناظر و آالسأ مع	٣٠٤	آوب سآر الرأس فى الصلوة على المبعضة
	آوده		و عدم آوب سآر الرقبة على الأمة
٢٧٤	كیفیة صلوة العارى هى الایاء للركوع و السآآود	٣٠٨	آواز صلوة الصببة بآیر آمار

فهرس الجزء الثاني من الصلوة

.....

الصفحة	العنوان	الصفحة	العنوان	الصفحة
٣٠٩	حكم صلوة الامة اذا ما اعتقت في ألتناء	٣٤٣	لا فرق في بطلان الصلوة في المغمصوب بين	
٣١٢	حكم صلوة الصبية إذا بلغت في ألتناء وتعريف		الدخول وألخروج وحكم توسط الأرض	
	ألمكان عند الفللسى		المغمصوبة	
٣١٥	تعريف المكان عند الفللسى	٣٤٥	صحة الصلوة مع غصيبة مسقط الماء و لو على	
٣١٧	جواز الصلوة في الأماكن كلها		الامتناع وحكم الصلوة في المغمصوب مع ضيق	
٣١٨	المدار في صحة الصلوة في ملك الغير على ألتراضا		ألوقت	
	ألباطنى	٣٤٧	حكم رجوع المالك عن إاذنه بعد ألتلبس	
٣٢٢	المدار في جواز الصلوة على وجود الطيب د و ن		بالصلوة	
	ألتفتات إليه	٣٤٩	إنكار كبرى إنا الأذن في الشئ إذ ن فى	
٣٢٤	من أسباب جواز الصلوة في ملك الغير شاهد		لوازمه مكابرة	
	ألتحال	٣٥١	وجوب ألتستيناف مع رجوع المالك عن الأذن	
٣٢٦	جواز الصلوة ونحوها من ألتصرفات ألتعارفة فى		بعد ألتلبس بالصلوة	
	ألتراضى ألتسعة	٣٥٣	حكم محاذاة الرجل والمرئة فى الصلوة	
٣٢٨	حكم ألتصرف فى الأوقاف	٣٦٠	محاذاة الرجل والمرئة فى الصلوة مكروهة	
٣٢٩	حكم الصلوة فى المكان المغمصوب	٣٦٣	إطلاق حكم المحاذاة كائنا ما كان من حيث	
٣٣١	عدم اتحاد شئ من أفعال الصلوة مع الغصب		ألفريضة وألتناقلة والرجل والمرئة والمحرمة	
٣٣٣	صحة الصلوة فى المغمصوب مع ألتام تكليفا		و ألتجنبية	
٣٣٤	حكم الصلوة فى المحقوق بواحد من ألتحقوق	٣٦٤	ألتمدار فى حكم المحاذاة على الصالحة لسولا	
٣٣٧	حكم الصلوة فى المحقوق بحق ألتديان		ألمحاذاة	
٣٣٨	حق ألتديان حق مالى متعلق باستقرار الملك	٣٦٦	نقد وجه ألتفرق بين ألتقارن وألتعاقب على	
٣٤٠	فساد ألتفصيل بين ألتفريضة وألتناقلتى المغمصوب		ألتقول بالبطلان	

فهرس أنجزه الثاني من الصلوة

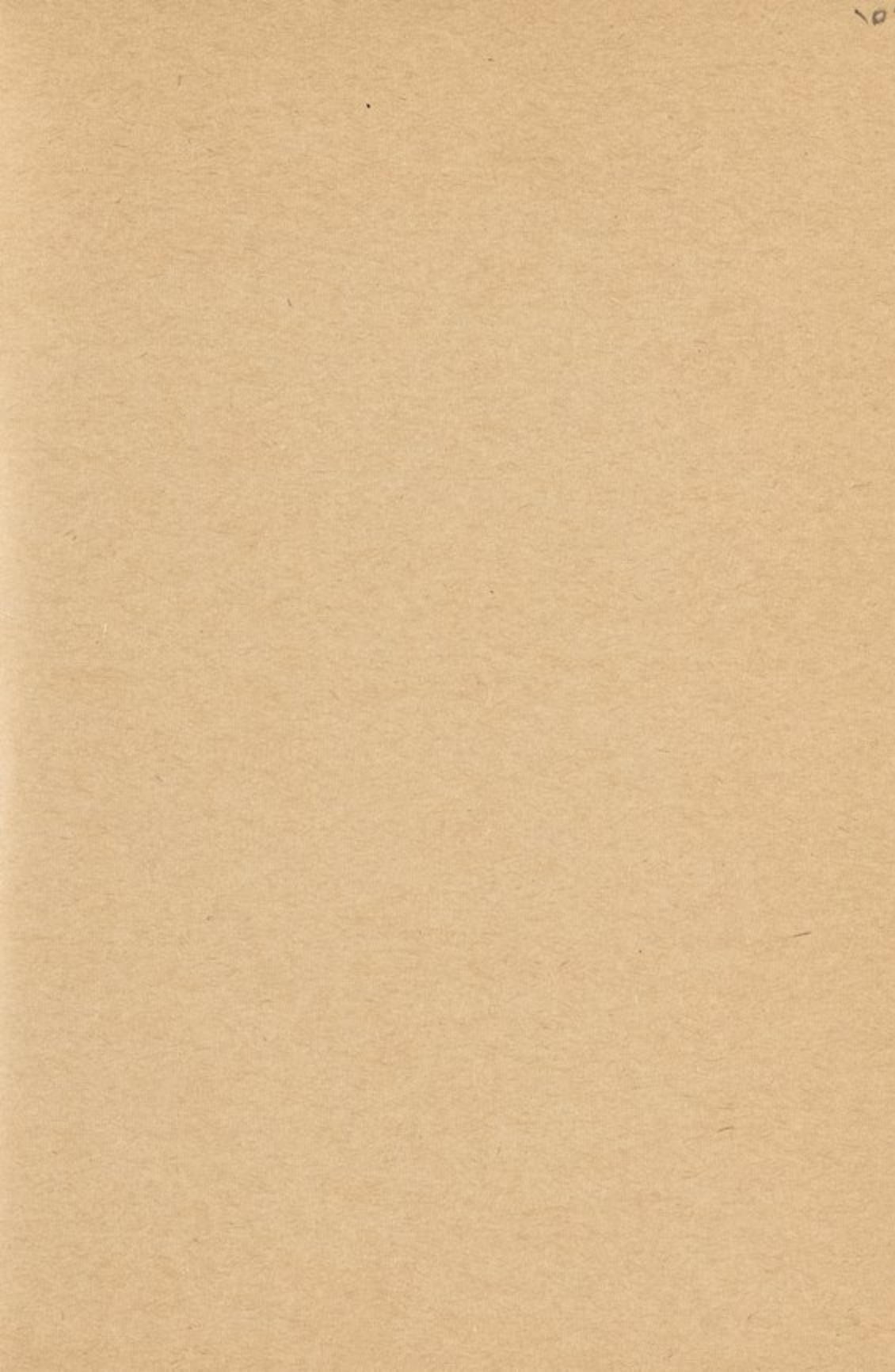
الصفحة	العنوان	الصفحة	العنوان	الصفحة
٢٦٩	وجه الفرق بين الاقتران والتعاقب على القول بالبطلان	٤١٢	جواز السجود على الجص والخزف والآجر	٨
٣٧١	تحديد مزيل الكراهة أو المنع على القولين	٤١٣	جواز السجود على النورة والرمل	
٣٧٨	شمول مانعية المحاذاة لغير البالغ على القول بها مشكل وحكم الصلوة في المكان النجس	٤١٥	عدم جواز السجود على القبر	
٣٨٢	تزييف التمسك بالاخبار لشرطية طهارة موضع الجبهة	٤١٦	تحقيق معنى الماكول الذي لا يصح السجود عليه	
٣٨٨	مقتضى الجمع بين الأدلة كراهة الصلوة على الموضع النجس	٤١٩	المراد بالماكول هو المقابل للكل ذاتاً بالطبع	
٣٩١	إختصاص شرطية طهارة موضع الجبهة على القول بها بغير النجاسة المعفو عنها وحكم ما لو كان موضع الجبهة بعضه طاهراً وبعضه نجساً	٤٢١	جواز السجود على الثمرة غير المأكولة	
٣٩٢	حكم تعذر طهارة موضع الجبهة على القول بها	٤٢٣	جواز السجود على غير المأكولة من الثمرة	
٣٩٣	حكم الدوران بين سقوط الشرط والمشروط	٤٢٤	حكم السجود على القطن والكتان	
٣٩٦	كراهة الصلوة بين المقابر	٤٢٩	نقد مقالة المحقق الحائري (قده) في القطن والكتان	
٣٩٩	حكم التقدم على قبر المعصوم (ع) في الصلوة	٤٣٢	عدم جواز السجود على القطن والكتان مطلقاً	
٤٠٤	جواز السجود على كل ما يصدق عليه الأرض عرفاً	٤٣٥	عدم جواز السجود على الوحل	
٤٠٧	مقتضى الأصل الاشتغال في الشبهة المفهومية للأرض	٤٣٧	جواز السجود على الطين مع تحقق الاستقرار	
٤١٠	نقد مقالة صاحب الجواهر (قده) في الشبهة المفهومية للأرض	٤٤٠	انتقال الفرض إلى الأيماء حين تعذر السجود على الطين	
		٤٤٢	بدلية الأيماء للسجود في مورد حرجية السجود على الطين رخصة لا عزيمة	
		٤٤٢	حكم السجود على القرباس	
		٤٤٥	جواز السجود على القرباس مطلقاً	
		٤٤٧	عدم سقوط السجود بتعذر ما يصح السجود عليه	

فهرس الجزء الثاني من الصلوة

الصفحة	العنوان	الصفحة	العنوان
٤٤٩	تزييف دليل جعل البدليّة عند تعذّر ما يصحّ السجود عليه	٤٥٨	جواز السجود في المواضع المتّسعة غير المحصورة لدى إشتباه النجس فيها و بيان ضابط غير المحصور
٤٥٤	كيفية الترتيب بين أبدال ما يصحّ على القول بالبدليّة	٤٦٠	حكم إنحصار ما يسجد عليه في النجس

أنحمد لله رب العالمين







Princeton University Library



32101 047105430